Lucas Soares

Platón y la Política

BIBLIOTECA DE HISTORIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

tecnos



LUCAS SOARES

Platón y la política



Colección
Biblioteca de Historia y Pensamiento Político

Directores:
SALVADOR RUS RUFINO y JAVIER ZAMORA BONILLA

Cubierta de
JV, Diseño gráfico, S. L.

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
Composición: Grupo Anaya
ISBN: 978-84-309-5127-7
Depósito Legal: M. 24.993-2010

Printed in Spain. Impreso en España por Fernández Ciudad, S. L.



Índice

Introducción

Cuando se aborda el pensamiento político de Platón suele, por lo general, enfocárselo desde la perspectiva parcial que supone aquel diálogo clave de madurez que representa la *República*, y no como una larga y compleja maduración que implica gradualmente importantes modificaciones dentro de su programa filosófico-político de gobierno[1]. Si en *República*, en efecto, observamos un enfoque con marcada preeminencia en la dimensión teórico-paradigmática de la verdadera política bajo el tópico del filósofo-rey, en su última propuesta política plasmada en *Leyes* (y ya en parte en *Político*) hallamos una orientación más ajustada a lo coyuntural, esto es, atenta a las condiciones que rigen la vida humana ya no en una *pólis* ideal sino —más modestamente— en una real (la colonia cretense de Magnesia) que, como tal, se halla sujeta a cambios para los cuales el remedio (*phármakon*) más a mano es el gobierno absoluto de la ley[2]. Ante una realidad ético-política siempre desfavorable para la efectiva puesta en práctica de la pintura ideal de gobierno esbozada en *República*, Platón deja de insistir, como veremos, en la postula-

[1] Como al respecto señala ROWE, 1979, p. 62: «El conjunto de la obra de Platón es auténticamente dialéctica: en otras palabras, nos muestra a Platón discutiendo consigo mismo y con otros, y en el transcurso de los debates, modificando continuamente su pensamiento, tanto dentro de cada uno de los diálogos como entre los mismos». Para las razones (de índole filosófica, cultural y pedagógica) de la atención prestada a la *República* y el consiguiente descuido del que fueron objeto el *Político* y las *Leyes*, cfr. LAKS, 2007, pp. 18-21.

[2] Sobre la tendencia práctica o empírica de *Leyes* y su propuesta de un Estado realmente existente, cfr. ROWE, 1979, p. 167; STALLEY, 1983, pp. 10, 21-22; 2007, p. 120; y ANNAS, 2000, pp. 548-549: «En la segunda de sus grandes obras políticas, Platón se muestra por lo demás singularmente empírico. La tendencia al empirismo que aparece en las *Leyes* se refleja también, de diferente manera, en los otros diálogos de la última época platónica».

ción y descripción del mejor Estado en términos teóricos, para enfrentarse en su vejez con el hecho de tener que elegir entre alguno de los regímenes políticos imperfectos que mejor imita al orden ideal, a fin de que el irremediable vacío y desorden político que se abre en el tránsito hacia este último no sea ocupado por regímenes desviados (como la tiranía, la oligarquía y la democracia contraria a la ley[3]), sino por un sistema político (*politeía*) mixto (combinación de principios monárquicos y democráticos[4]) en el que la ley llegue a ser «reina soberana de los hombres, y no los hombres tiranos de las leyes»[5].

La trayectoria del pensamiento político platónico aparece de alguna manera condensada en aquel sintagma que leemos en el *Político* por boca de uno de los personajes principales del diálogo: «Siguiendo las huellas del régimen político más genuino»[6]. Porque toda la labor política de Platón expresa, frente a las formas defectuosas de gobierno que, a sus ojos, asolaban las ciudades de su tiempo, la necesidad no sólo de formular teóricamente una alternativa política más genuina, sino sobre todo de ponerla en práctica. Este libro no tiene otro propósito que el de mostrar, siguiendo uno de los tantos recorridos textuales posibles, la génesis y el desarrollo de dicha alternativa a la luz de un análisis centrado principalmente en los diálogos de corte político pertenecientes a las distintas etapas (juventud, transición, madurez y vejez) que jalonan la obra platónica. Nuestra intención es que su lectura permita desmitificar tanto la supuesta confianza ciega en la pintura ideal de gobierno que Platón delinea en *República*, como el presunto realismo extremo de *Leyes*. Como se intentará demostrar a lo largo del libro, el pensamiento político platónico es un tanto más complejo que lo que supone un brusco cambio que va de un idealismo optimista a un desesperanzado realismo político. En el arco conceptual que va del maduro régimen político de *República* a la tardía

[3] Para estas formas defectuosas de gobierno, cfr. especialmente *Político* 300e11-303d2, *Leyes* VIII 832b10-c7, *Carta* VII 326d3-6.

[4] *Leyes* III 693d2-694a1, V 756e9-10.

[5] *Carta* VIII 354b8-c2.

[6] *Político* 301e3-4.

y progresiva revalorización del papel de la ley en *Político* y *Leyes*, veremos cómo Platón procura ajustar y reorientar su programa ideal de gobierno en contraste con una coyuntura ético-política siempre desfavorable. En este sentido el telón de fondo que se vislumbra a lo largo de estas páginas es la crítica permanente de Platón a los personajes, sucesos y conductas que protagonizan la realidad política de su tiempo atravesada por la oposición oligarquía-democracia. La construcción de su alternativa de gobierno en *República*, *Político* y *Leyes*, sus tres diálogos políticos por excelencia, se labra así en el contrapunto con su crítica radical de la *prâxis* política y filosófica dominante.

Las derivas que veremos en su pensamiento político tienen su explicación en el hecho de que a Platón siempre lo apremió la responsabilidad de continuar reflexionando hasta el final de su vida sobre la manera de mejorar la situación política de su tiempo y de aportar, más allá de los resultados obtenidos, otras soluciones puntuales que no se reduzcan a una mera expresión de deseos. Así, por lo menos, lo expresa en un pasaje de la *Carta* VII, donde da cuenta del motivo principal (además del de no traicionar el vínculo de amistad y de hospitalidad que lo unían a su amigo Dión) que lo llevó a intervenir puntualmente en la política siracusana de la época y —podemos agregar— en la política en general[7]. Se trata del compromiso ético-político del filósofo con su tiempo; el obligado descenso a la «caverna» de la *prâxis* política, a la que es necesario adentrarse armado de sólidos fundamentos de orden filosófico:

> ¿No es natural y no se sigue forzosamente de lo dicho que ni los faltos de educación y apartados de la verdad son jamás aptos para gobernar una ciudad, ni tampoco aquellos a los que se permita seguir estudiando hasta el fin; los unos, porque no tienen en la vida ningún objetivo particular, apuntando al cual deberían obrar en todo cuanto hiciesen durante su vida pública y privada, y los otros, porque, teniéndose por transportados en vida a las islas de los bienaventurados, no consentirán en actuar[8]?

[7] *Carta* VII 328c3-d2.

[8] *República* VII 519b7-c6.

A diferencia de los filósofos de su tiempo a los que se les permitía seguir estudiando hasta el fin, tachados —y con razón— por el vulgo como inútiles y descomprometidos de la cosa pública, Platón procura llevar adelante la participación política hasta sus últimas consecuencias, imperativo que da cuenta, por lo demás, de la estrecha relación individuo-*pólis* que constituye uno de los pilares centrales que vertebra, como veremos, la filosofía política clásica. No sorprenden por ello las palabras dirigidas hacia Sócrates, que Platón pondrá en *República* en boca de Adimanto, respecto de la indagación en torno a la justicia en la *pólis* y en el individuo: «Porque a lo largo de tu vida entera jamás te has dedicado a examinar otra cosa que ésa»[9]. Como si Platón, a través de Sócrates, su máscara o personaje conceptual, se estuviera diciendo eso a sí mismo[10].

Observado en perspectiva, el programa de gobierno que supone el pensamiento político platónico no es sino el resultado de una combinación única de *prâxis* política y reflexión teórico-filosófica que continúa, tras veinticinco siglos, interpelando nuestro presente[11]. Porque al instaurar el gesto, ilustrado en *República* y *Leyes*, de levantar con palabras una ciudad desde sus cimientos[12], y al arribar a aquella célebre conclusión según la cual no habrá tregua para los males de las ciudades ni para los del género humano, a menos que coincidan la filosofía y el poder político, podría decirse que Platón labró el acta de nacimiento de la filosofía política clásica, forjando al mismo tiempo

[9] *República* II 367d8-e1.

[10] Respecto de Sócrates, como «máscara» o «personaje conceptual» del platonismo, cfr. Nietzsche, 1983 [1885], § 190: «Platón, el más temerario de todos los intérpretes, que tomó de la calle a Sócrates entero tan sólo como un tema popular y una canción del pueblo, con el fin de hacer sobre él variaciones infinitas e imposibles: a saber, prestándole todas sus máscaras y complejidades propias»; y Deleuze y Guattari, 1993, p. 67, para quienes la filosofía no cesa de hacer vivir a personajes conceptuales, de darles vida: «También en esto fue Platón quien empezó: se volvió Sócrates, al mismo tiempo que hizo que Sócrates se volviera filósofo».

[11] Sobre la relación entre acción y contemplación en Platón, cfr. Festugière, 1936, pp. 373-380.

[12] Cfr., entre otros pasajes, *República* II 369c9, *Leyes* V 736b5-6: «Pero puesto que esto ahora está hecho de palabra y no de manera efectiva».

los conceptos básicos sobre los cuales se asentará todo el edificio teórico de la filosofía política posterior. La idea de retomar en este libro la filosofía política platónica no es otra que la de volver a poner en el centro de la escena aquella meta —eternamente actual— que dio origen a todo el pensamiento político griego: el mejoramiento de los ciudadanos o, lo que es lo mismo, la consecución del bien o felicidad de la comunidad política: «Porque nuestro examen es sobre lo más grande que puede darse, sobre la buena o mala vida»[13].

Teniendo en cuenta su finalidad introductoria, se procuró equilibrar en el libro un tipo de exposición clara y ágil con el rigor filosófico y la pluralidad interpretativa que el tema amerita. Se ha priorizado para ello, tanto en el cuerpo central como en las notas, la utilización de fuentes primarias, las cuales apuntan a brindarle al lector mayores elementos de juicio a partir del apoyo textual y las referencias internas entre los distintos diálogos examinados. Al término del libro se adjunta una bibliografía de consulta para todo aquel lector interesado que desee profundizar los contenidos expuestos, en la que podrá encontrar asimismo algunas obras y artículos sobre el contexto histórico, social, político, económico y cultural ateniense durante los siglos V y IV a. C., fundamentales a los fines de enmarcar el pensamiento político platónico. Deseo, por último, expresar aquí mi agradecimiento al doctor Salvador Rus Rufino, director, junto con el doctor Javier Zamora Bonilla, de la «Biblioteca de Historia y Pensamiento Político», y al doctor Francisco Bertelloni, por la confianza, generosidad y paciencia depositadas a lo largo de la elaboración del libro, así como al profesor Esteban Bieda sus valiosos comentarios y sincera amistad.

---

[13] *República* IX 578c6-7. Cfr. en la misma línea *Eutidemo* 278e3-6, *República* IV 420b3-421c6, *Político* 297a5-b3, *Leyes* IV 707d1-5. Para Aristóteles también la meta de la política es la felicidad (*eudaimonía*), o sea, el vivir bien (*eû zên*) y obrar bien (*eû práttein*). Cfr., entre otros pasajes, *Ética Nicomaquea* I 4, 1095a14-20; 9 1099b29-32: «El fin de la política es el mejor, y ésta pone el mayor cuidado en dotar a los ciudadanos de cierto carácter y hacerlos buenos y capaces de acciones nobles»; *Política* III 9, 1280b39-1281a2.

Aproximación biográfica

Fuera de la *Carta* VII, redactada aproximadamente en el 353 a. C., siete años después de su tercer viaje a Sicilia (361-360 a. C.), cuando Platón tenía alrededor de setenta y cinco años[14], pocos datos biográficos confiables podemos extraer del conjunto de los cuarenta y un diálogos conservados (incluyendo los considerados dudosos y apócrifos)[15]. Por empezar, Platón nunca escribe con su propio nombre, y apenas se menciona a sí mismo en tres ocasiones: dos en la *Apología*, para dar cuenta de su acto de presencia en el juicio contra Sócrates, y la tercera en el *Fedón*, para señalar su ausencia por enfermedad en el momento de la muerte de su maestro[16]. La *Carta* VII, la más larga e importante de entre las trece cartas atribuidas a Platón y cuya autenticidad (junto con la *Carta* VIII) es mayoritariamente aceptada por la crítica, constituye así la fuente más valiosa para informarnos acerca de algunos detalles de la vida del filósofo, y sobre todo lo relativo al proceso de gestación y circulación de sus ideales políticos y a los motivos que lo llevaron a realizar sus tres viajes a Sicilia con vistas a intervenir en la política siracusana del siglo IV a. C. Se trata, más puntualmente, de una autobiografía política que, con el fin de aconsejar a los amigos y parientes de su entrañable amigo Dión, termina dando cuenta no sólo de su temprano entusiasmo por la actividad política y su consiguiente desencanto y rechazo frente a las injusticias cometidas por los regímenes políticos de su tiempo (*i.e.* oligarquía y democracia restaurada), sino también del saldo negativo que trajo aparejado

---

[14] Para una discusión sobre la cronología de la carta, cfr., entre otros, BLUCK, 1947, p. 112, y GUTHRIE, 1990, pp. 28-41.

[15] Más allá de la *Carta* VII, la fuente tardía más valiosa con la que contamos para una reconstrucción de la vida de Platón es el libro III de la *Vida de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio (biógrafo de los siglos II-III d. C.). Una presentación más exhaustiva de las fuentes, vida y contexto histórico-cultural de Platón puede leerse en GOMPERZ, 2000 [1912], pp. 259-281; TAYLOR, 1926, pp. 1-9; BLUCK, 1949, pp. 503-509; RAVEN, 1965, pp. 27-41; ROBIN, 1968, pp. 1-14; GUTHRIE, 1990, pp. 19-46; EGGERS LAN, 2000a, pp. 109-125; y CANTO-SPERBER, 2000, pp. 201-219.

[16] *Apología* 34a1, 38b6, *Fedón* 59b10.

su tenaz empeño por llevar a la práctica su alternativa política de gobierno delineada teóricamente en *República* o, en sus palabras, por realizar en su totalidad la esperanza de que llegaran a coincidir en las mismas personas los filósofos y los conductores de grandes ciudades[17].

Pero antes de pasar al relato de sus tres viajes y al tema de la ordenación cronológica de sus escritos, digamos algunas palabras respecto del nacimiento, entorno familiar y formación intelectual de Platón, tomando como base el testimonio que puede recogerse de fuentes biográficas tardías[18]. Este pensador, cuyo nombre original era Aristocles por su abuelo («Platón» era un apelativo que, al parecer, le asignaron en razón de la constitución ancha de su cuerpo o por la amplitud de su frente), nació en Atenas en el año 427 a. C. y murió en el 347 alrededor de a los ochenta años. Tanto por los ascendientes de su padre Aristón (que se remontaban hasta Codro, último rey de Atenas), como por los de su madre Perictione (emparentada con el poeta legislador Solón), formaba parte de una ilustre e influyente familia perteneciente a la aristocracia ateniense, que se completaba con dos hermanos mayores, Glaucón y Adimanto, y una hermana llamada Potone. A partir de algunas referencias concretas a familiares tomadas de sus diálogos (por ejemplo, su tío Cármides cuenta con un diálogo homónimo; sus dos hermanos ofician como interlocutores principales de Sócrates en la *República*, etc.), se desprende que a Platón le complacía introducir como personajes a sus parientes más destacados. Durante sus primeros años recibió la educación gimnástico-musical propia de los jóvenes de su época, y mostró, según refiere Diógenes Laercio, un temprano talento para la poesía trágica. A los veinte años de edad Platón conoce a Sócrates, que para ese entonces debía tener alrededor de sesenta y tres años, a quien frecuentó hasta su muerte en el 399 a. C., la cual produjo en él una marcada influencia en la orientación filosófica y política de su

[17] *Carta* VII 328a6-b1. Sobre la *Carta* VII como una autobiografía y, al mismo tiempo, una apología política, cfr. BRISSON, 2000a, p. 24.

[18] Cfr. especialmente DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres* III 1-6.

pensamiento. Como al respecto apunta Cordero: «Toda la filosofía de Platón es un intento de explicación y de superación de la muerte de Sócrates»[19]. Además del pensamiento socrático, otra de sus tempranas e importantes influencias filosóficas se vincula con Crátilo, un discípulo de Heráclito para quien, en la medida en que las cosas sensibles se encuentran en perpetuo flujo, es imposible el conocimiento acerca de ellas[20]. Tras la muerte de Sócrates en el 399 a. C., Platón inicia a la edad de veintiocho años un largo período de viajes gracias al cual pudo establecer contacto con grandes pensadores de su tiempo, formándose en diversos dominios del saber. Según fuentes biográficas, se dirigió, junto con otros socráticos, a Mégara para oír a Euclides (presente en los diálogos *Fedón* y *Teeteto*), donde al parecer dio inicio a la escritura de sus diálogos filosóficos; de allí se desplazó hacia Cirene (centro de matemáticos y filósofos), Italia (cuna de filósofos pitagóricos tales como Filolao, Eurito y Arquitas de Tarento, filósofo, matemático y político, con quien trabó, como se desprende de la *Carta* VII, un fuerte lazo de amistad), y finalmente a Egipto, donde mantuvo contactos con adivinos.

La oposición oligarquía-democracia, protagonista excluyente de la sociedad ateniense durante los siglos V y IV a. C., opera de alguna manera como trasfondo de la vida de Platón, al tiempo que recorre su pensamiento filosófico-político. El origen y naturaleza de dicha oposición aparece bien descrito en palabras de Canto-Sperber:

> En el momento del nacimiento de Platón, Atenas era todavía la democracia más poderosa, la primera fuerza militar y naval, el foro intelectual y artístico del mundo griego. Después de la grandiosa victoria obtenida sobre los persas a comienzos del siglo V, Atenas había constituido una confederación colocada bajo su dominio y destinada a defender la seguridad de las ciudades griegas. Pero la protección acordada por Atenas a las ciudades aliadas se fue confundiendo cada vez más con una política hecha para promover las

[19] CORDERO, 2008, p. 136.

[20] Para las influencias de Sócrates y del heraclíteo Crátilo, véase ARISTÓTELES, *Metafísica* I 6, 987a29-b15.

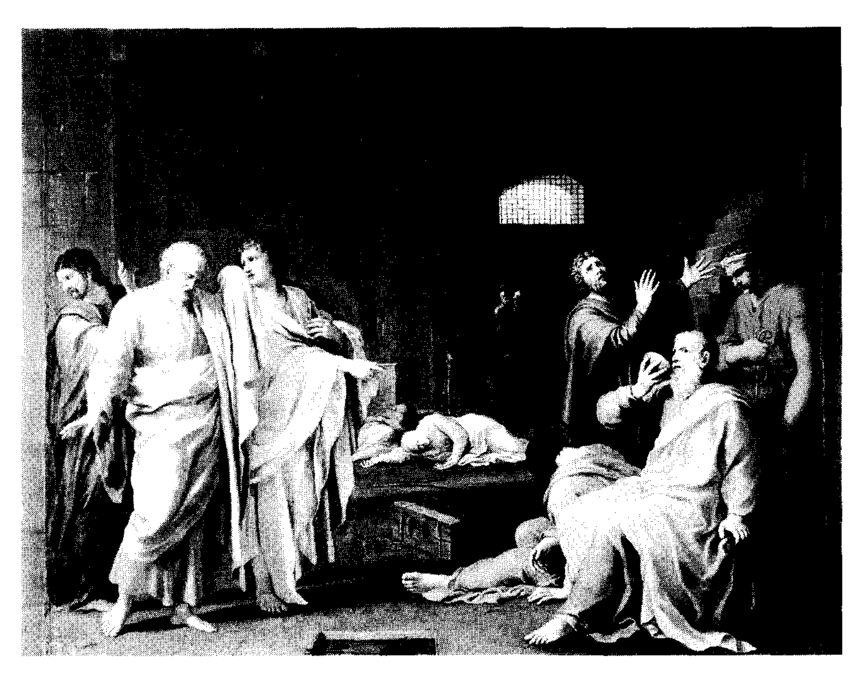
> ventajas del imperio ateniense. La política de expansión ateniense chocaba, en los años que precedieron al nacimiento de Platón, con las ambiciones rivales de Esparta, ciudad con un gobierno oligárquico. La guerra entre Atenas y Esparta, o «guerra del Peloponeso», estalló en el 431. El conflicto no se limitaba a oponer la liga ateniense a Esparta y sus aliados. También suscitó, en casi todas las ciudades de la alianza, una forma de guerra civil más o menos declarada entre oligarcas y demócratas. Mientras que los demócratas reclamaban el apoyo de la Atenas democrática y, de ese modo, estimulaban el imperialismo ateniense, los oligarcas, que se encontraban entre los defensores un poco inesperados de la independencia de las ciudades, buscaban la protección de Esparta[21].

Haciendo referencia, en efecto, a la actuación política de los regímenes oligárquico (comandado por los Treinta Tiranos en el 404 a. C., sistema en el cual sobresalían Critias y Cármides, sus dos tíos por vía materna) y democrático (a las órdenes de Trasíbulo y Trasilo en el 403 a. C., régimen cuyo hecho más sobresaliente fue hacer comparecer ante el tribunal a su maestro Sócrates bajo los cargos de impiedad y de corrupción de la juventud), Platón confiesa en la *Carta* VII su progresivo desencanto con esas dos orientaciones que avivaban la convulsionada realidad política de su tiempo[22]. La formación político-intelectual de Platón se va gestando así a partir del encuentro crucial con la figura de Sócrates y el impacto que produjo en él su injusta muerte, el desencanto frente a los regímenes políticos (oligárquico y democrático) responsables, a sus ojos, de la disensión, el odio y la guerra civil que atravesaba la política ateniense de su tiempo, y su fallida experiencia en la corte de Siracusa testimoniada en la *Carta* VII.

---

[21] CANTO-SPERBER, 2000, pp. 202-203. Sobre dicha oposición como trasfondo de la vida de Platón, cfr. asimismo CROSSMAN, 1937, pp. 11-15; RODRÍGUEZ ADRADOS, 1975, pp. 408-430; BARIGAZZI, 1981, pp. 11-26; y DE ROMILLY, 2004, pp. 127-129. Para el tema del imperialismo ateniense y su caída, cfr., entre otros, BURY, COOK y ADCOCK, 1940, pp. 348-375; BLÁZQUEZ, LÓPEZ MELERO y SAYAS, 1989, pp. 515-525; y FINLEY, 1992, pp. 64-71.

[22] *Carta* VII 325c5-326a5. Un buen cuadro histórico del régimen oligárquico de los Treinta Tiranos y de la democracia restaurada puede hallarse en BURY, COOK y ADCOCK, 1940, pp. 365-375; y KITTO, 1994, pp. 209-212.



Recreación historicista del momento en que Sócrates ingiere la cicuta para acabar con su vida. Cuadro de Charles Alphonse Dufresnoy (1650) conservado en la Galería Palatina del Palacio Pitti de Florencia. La muerte injusta de su maestro condicionaría, de por vida, el pensamiento político de Platón.

Tras el período de viajes mencionado, Platón, quien por ese entonces tenía alrededor de cuarenta años, se dirigió en el 388-387 a. C. a la corte de Siracusa invitado por el tirano Dionisio el Viejo (o Dionisio I), cuyo poder sobresalía en el mundo griego. Allí traba relaciones con Dión (cuñado de Dionisio I), un joven que rondaba los veinte años de edad, y por cuya figura queda atraído. En la *Carta* VII, Platón lo describe como un hombre justo, prudente, con gran facilidad para aprender en general, de cualidades intelectuales y morales excepcionales, y como el discípulo más apropiado para poner en marcha sus enseñanzas políticas cristalizadas más tarde en la *República* (redactada aproximadamente en el 375 a. C.):

> Al entablar entonces yo relaciones con Dión, que era un joven, y explicarle en mis conversaciones lo que me parecía mejor para los hombres, aconsejándole que lo pusiera en práctica, es posible que no me diera cuenta de que de alguna manera estaba preparando inconscientemente la futura caída de la tiranía[23].

Según fuentes biográficas, por desconfianza o por alguna otra razón desconocida, Dionisio I obligó a Platón a embarcarse en una nave espartana que debió hacer escala en la isla de Egina, justo en ese entonces en guerra contra Atenas, por lo cual fue hecho prisionero y vendido como esclavo. Cuenta la leyenda que Platón fue reconocido por un cirenaico llamado Anníceris[24], quien lo compró con el fin de devolverle su libertad.

De regreso a Atenas, Platón compra hacia el año 387 a. C. una finca en las afueras de la ciudad, donde funda la Academia, primer centro de estudios consagrado a la actividad filosófica y a otros dominios del saber, sobre la base, al parecer, del modelo de enseñanza tomado de las comunidades pitagóricas que había conocido en el sur de Italia; de allí su organización a la manera de una comunidad religiosa con una firme reglamentación interna. El nombre atribuido a este centro se debe a su lugar de emplazamiento (situado al noroeste, casi a una milla de las murallas de Atenas), un gimnasio suburbano con arboledas y fuentes, consagrado al héroe ático Academos (*Akádemos*). De a poco la Academia platónica fue convirtiéndose en un polo de atracción para jóvenes distinguidos que venían de diferentes partes de Grecia, y entre cuyos discípulos más conocidos cabe mencionar a Espeusipo (sobrino y sucesor al frente de la escuela, tras la muerte de Platón), Jenócrates y Aristóteles, quien permaneció durante veinte años. Si bien contamos con muy pocos datos respecto de la vida intelectual de la Academia y de la modalidad de enseñanza impartida en ella, algunos estudiosos suponen que el currículo de este centro debía estar diseñado en función de la educación superior filosófica pautada por Platón

[23] *Carta* VII 327a1-5. Para la vida de Dión, cfr. especialmente PLUTARCO, *Vidas paralelas*.

[24] DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres* III, 18-21.

en el libro VII de la *República*, la cual comprendía, como veremos, matemática, astronomía, armonía y dialéctica, ciencia que corona los estudios precedentes, y por cuyo intermedio se accedía a la aprehensión intelectual de la Idea del Bien, sumo principio que debía ser inteligido por todo aquel que quisiera administrar una ciudad con justicia[25]. De aquí se desprende que uno de los objetivos pedagógicos fundamentales que cumplía la Academia platónica apuntaba, mediante una sólida educación científica y filosófica, a la formación de políticos expertos o de consejeros. Prueba del carácter preeminentemente político de las enseñanzas impartidas allí es que, tras dejar la Academia, muchos de sus miembros se abocaron en sus respectivas ciudades a la política activa como hombres de Estado (caso de Aristónimo de Arcadia, y de Formión de Elea) o a través de asesoramientos en materia legislativa. Es interesante al respecto lo que señala Mahoney acerca del programa de la Academia:

> Platón pensaba que los gobernantes exitosos necesitaban de una sólida educación filosófica y apuntaba a proveérsela. Platón reclutó para su Academia estudiantes brillantes y prometedores, los educó en la filosofía y los envió hacia el mundo real de la política griega. En efecto, los miembros de la Academia ejercieron gran influencia política en Grecia, tanto por escribir las leyes de varias ciudades-estado como por actuar como asesores políticos de un número de gobernantes[26].

Al frente de los distintos sucesores de Platón, la Academia funcionó durante un milenio hasta su clausura en el 529 d. C.,

[25] Véase al respecto *República* VII 521c1-535a1.

[26] MAHONEY, 1992, p. 272, n.º 6. Para esta función política de la Academia platónica, cfr. asimismo, BRUN, 1961, pp. 8-11; RAVEN, 1965, pp. 71-75; STALLEY, 1983, p. 15; GUTHRIE, 1990, pp. 30-34 y 258-259; HADOT, 1998, pp. 70-76; y CANTO-SPERBER, 2000, p. 209: «Al proponerse esa finalidad, la Academia se apoyaba en el ejemplo de Pitágoras, de Parménides (que habría sido el legislador de Elea) y de Protágoras (a quien los habitantes de Turios le habrían pedido una constitución). Según una tradición antigua, reflejada en la *Carta* VI, existieron también Estados platónicos, establecidos por antiguos alumnos de la Academia: Atarnea (al oeste de Pérgamo, a orillas del mar), dirigida por Hermias; Aso (al norte de Lesbos) y Escepsis (en la Tróade), gobernadas respectivamente por Corisco y Erasto».

a causa de un decreto del emperador bizantino Justiniano, que prohibía a los paganos enseñar filosofía[27].

Hacia el año 367 a. C. muere Dionisio I, y su hijo, Dionisio II (o el Joven), quien contaba con aproximadamente veinticinco años al subir al poder y carecía de experiencia política, lo sucede al mando del régimen tiránico. Dión, que para ese entonces debía de tener unos cuarenta años, tío de Dionisio II y con una considerable influencia sobre éste, invita nuevamente a Platón a la corte siracusana haciéndole ver las buenas perspectivas que se ofrecían para intentar llevar a la práctica su modelo basado en la confluencia de la filosofía con el poder político. Reproduciendo las palabras de Dión en su invitación, apunta Platón en la *Carta* VII:

> «¿Qué ocasión mejor podemos esperar que esta que ahora se presenta por una especial gracia divina (*theíai tinì týchei*)?» Me describía el imperio de Italia y de Sicilia y su especial influencia en él, hablaba de la juventud de Dionisio y de su especial interés por la filosofía y por la educación, me decía asimismo que sus sobrinos y parientes se mostraban muy inclinados hacia las doctrinas y sistema de vida que yo predicaba, y que eran los más adecuados para atraer a Dionisio, de modo que más que nunca podría realizarse la esperanza completa de que llegaran a coincidir en las mismas personas los filósofos y los conductores de grandes ciudades[28].

Ya con sesenta años de edad y a pesar de las dudas sobre si debía o no responder al llamado de Dión, Platón regresa a Sicilia en el 367-366 a. C. con el fin de colaborar en la tarea de moldear la mente del joven tirano Dionisio e infundirle el deseo de vivir de acuerdo con la filosofía. Tres son, según cuenta, los móviles

[27] De forma paralela a la Academia, existía asimismo en Atenas otra escuela de filosofía, la de Isócrates, famoso orador y filósofo ateniense, contemporáneo de Platón, que en la última época de su vida fundó un centro de estudios en el que se formaron políticos y famosos oradores. Estas dos escuelas eran rivales y ambas afirmaban enseñar filosofía, aunque atribuían a la palabra un contenido muy diferente (para Isócrates era sinónimo de «cultura general»). Entre las pocas referencias a Isócrates que encontramos en el *corpus* platónico, cfr. especialmente *Fedro* 278e8-279b3.

[28] *Carta* VII 327e3-328b1. Véase en la misma línea lo que apunta respecto de Dionisio II en 335d1-e1.

personales que lo llevaron a emprender el segundo viaje: la amistad de Dión, la causa filosófica y el miedo a ser tachado de cobarde[29]. Al arribar a Sicilia, Platón se encuentra con una corte poblada de intrigas y de calumnias en torno a Dión, difundidas por Dionisio y sus partidarios. De allí que, a los tres meses del arribo del filósofo, el tirano vea en Dión a un presunto rival y, tras acusarlo de conspirar contra la tiranía, lo destierre injustamente de Sicilia, a pesar de los intentos de mediación de Platón. Como era de esperar, Dionisio, de carácter vanidoso, envidioso y voluble, más pendiente de poner a Platón de su lado contra Dión que de ubicarse como su discípulo, no sólo no se entregó seriamente al cultivo de la filosofía, sino que encima Platón pasó a ser visto por el tirano y sus partidarios como cómplice o aliado de la supuesta conspiración que, según rumores que circulaban, tramaba Dión para usurpar el poder, lo cual sembró en la corte un clima de temor[30]. Tras haberle impuesto alojamiento en la honorífica prisión de su palacio (*i.e.* en la acrópolis o ciudadela de Siracusa), Dionisio dejó finalmente que Platón regresara a Atenas, prometiendo, una vez que hubiera reforzado su gobierno, convocarlo en otra oportunidad y repatriar a Dión.

Tal como había convenido, hacia el 361 a. C. Dionisio invita de nuevo a Platón a la corte siracusana, con la excusa de haber recobrado el entusiasmo por la formación filosófica y de haber hecho progresos en dicha materia. A pesar de su vejez (ya rondaba los sesenta y siete años), sus dudas y sus primeras negativas, el filósofo responde a los ruegos del tirano, de Dión y otros amigos (como Arquitas de Tarento), y regresa, casi forzado según sus palabras, por tercera vez a Sicilia en el 361-360 a. C., con el objetivo de hacer del tirano un verdadero filósofo, aprovechando sus renovadas intenciones:

[29] *Carta* III 316c3-d3.

[30] En la *Carta* III Platón se defiende de las acusaciones en su contra dirigidas por Dionisio, respecto de su presunta falta de lealtad para con él y de obstaculizar la consecución de su proyecto de transformación del régimen tiránico en un reino (*basileía*), realeza o monarquía constitucional, cuando, tal como apunta en la *Carta* VIII 354a5-b1, ése era justamente su principal consejo político. Cfr. en la misma línea *Carta* III 315c8-e3.

> Tales eran, en efecto, los términos de la invitación que se me hizo en aquella ocasión: los amigos de Sicilia y de Italia trataban de arrastrarme, los de Atenas de echarme materialmente casi con sus ruegos y de nuevo se repetía la misma consigna: no hay que traicionar a Dión ni a los huéspedes y amigos de Tarento[31].

Esta vez los acontecimientos fueron de mal en peor. No sólo el rumor de que Dionisio estaba realmente entusiasmado por la filosofía carecía de fundamento sino que éste, presumiendo de estar ya bastante informado gracias a las mal entendidas enseñanzas recibidas de otros filósofos y sofistas que le rodeaban y adulaban, nunca se reconcilió ni repatrió a Dión, tal como le había prometido a Platón al despedirlo en la segunda ocasión. Además de confiscar y de vender todos los bienes de Dión, el tirano forzó al filósofo a permanecer durante un año en la residencia que le había asignado en la corte, privándolo de toda libertad de movimiento. Después de algunas tretas para retenerlo en la corte y de otros incidentes, Platón fue finalmente liberado gracias a la intervención de algunos amigos de Tarento (como Arquitas). De regreso en Atenas, termina condenando la ofensiva militar lanzada por Dión contra Dionisio en el 357 a. C. y es testigo hasta su muerte de las revueltas políticas (lucha de partidos, matanzas y destierros) acontecidas en Sicilia tras el asesinato de su entrañable amigo en el 353 a. C. a manos de dos atenienses, Calipo y Filóstrato.

Tal fue, en términos generales, el desenlace de la trágica intervención de Platón en la política activa de Siracusa, bajo el permanente señuelo de llevar a la práctica sus ideas acerca de las leyes y la política. Independientemente de que en la *Carta* VII termine por reconocer el carácter «absurdo» (*átopos*) e «irracional» (*álogos*) que cobraron los acontecimientos y su patente fracaso[32], lo que se desprende de ella es la imagen de

[31] *Carta* VII 339d6-e3.

[32] «Esto es lo que yo les dije, porque había llegado a aborrecer mis andanzas por Sicilia y mi fracaso» (*Carta* VII 350d4-5). Véase en la misma línea lo que señala en la *Carta* I 309b2-6, donde, ya de regreso en Atenas tras su desdichado tercer viaje a Siracusa, Platón le reprocha a Dionisio y a sus colaboradores el trato indigno que recibió de su parte.

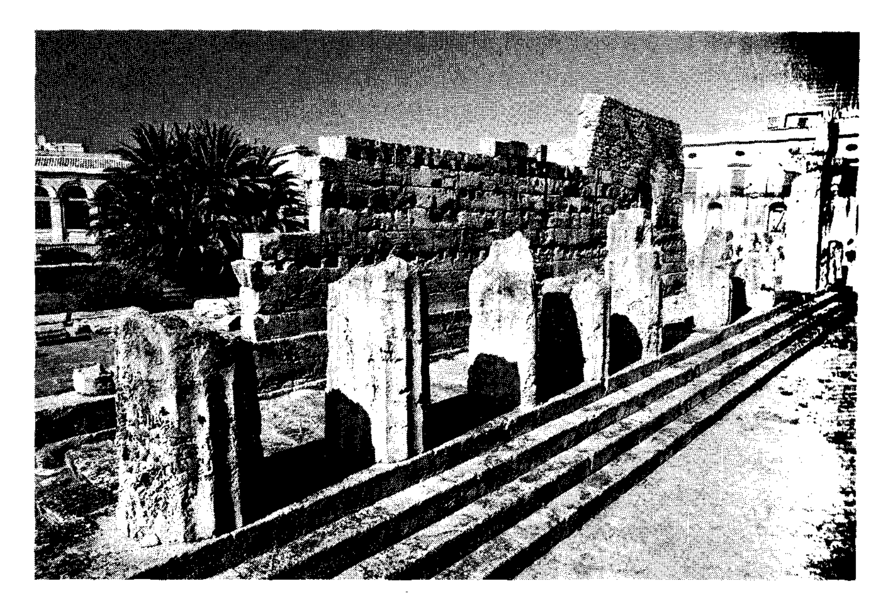
un pensador no sólo atento a la dimensión teórica de la política sino también a toda oportunidad que se le presentara (aun cuando sospechara que los vientos eran desfavorables desde el comienzo) para realizar su ideal del filósofo-rey cristalizado en *República*. La larga aventura siracusana, que ocupó alrededor de cuarenta años de su vida y que marcó a fuego su pensamiento político maduro y tardío, da cuenta de un filósofo que, sintiéndose hijo de su época, dice y actúa sin reservas lo que piensa según sus principios; que sostuvo hasta sus últimos días, tanto en la palabra (al analizar el rumbo de su realidad política y forjar, consecuentemente con ello, una plataforma de gobierno alternativa) como en los hechos (a través de su rol puntual de consejero para que tal alternativa llegue alguna vez a realizarse[33]), la necesidad del compromiso que debe asumir un auténtico intelectual con los debates ético-políticos de su tiempo y con el destino de su *pólis*. Como bien señala Jaeger:

> En efecto, la vida y la obra son cosas inseparables en este pensador y de nadie podría afirmarse con mayor razón que toda su filosofía no es otra cosa que la expresión de su vida, y ésta su filosofía. La política era para el hombre cuyas obras fundamentales son la *República* y las *Leyes* no sólo el contenido de ciertas etapas de su vida durante las cuales se sentía impelido a la acción, sino el fundamento vivo de toda su existencia espiritual. Era el objeto de su pensamiento, que incluía y abarcaba todo lo demás[34].

Así lo expresa el mismo Platón, hablando en nombre de Dión y a modo de consejo práctico dirigido a los parientes y amigos de éste como consecuencia de los desórdenes políticos ocurridos en Siracusa tras su asesinato:

[33] Tanto en la *Carta* VII como en la VIII, Platón insiste en destacar su rol de consejero (*sýmboulos*) político y de conciliador entre los dos bandos en lucha (*i.e.* el de Dionisio II y el de Dión), así como su total desinterés por intervenir personal y directamente en el conflicto político siciliano. Cfr. especialmente *Carta* VII 326e4-5, 331a5-d7, 352a1-7, *Carta* VIII 352b4-c4, 354a3-5 y, en la misma línea, *Carta* III 316d7-e5.

[34] JAEGER, 1957, p. 464.



Escalinata del Templo de Apolo en la ciudad siciliana de Siracusa. Estas piedras fueron testigos en el año 357 a. C. de la presencia de Platón en la corte del tirano local Dionisio y de sus fracasados intentos por racionalizar las formas de gobierno de la colonia griega en unos años repletos de confusión y desórdenes políticos.

> Tratad de persuadir y de exhortar a amigos y a enemigos con afabilidad y por todos los medios, y no cejéis hasta que lleguéis a conseguir ver realizado con brillantez y felicidad lo que os hemos dicho ahora, semejante a un sueño divino (*oneírata theîa*) que habéis tenido mientras estabais despiertos[35].

Teniendo en cuenta que la producción filosófica de Platón comprende un período que se extiende a lo largo de cincuenta años, y que en el transcurso del libro vamos a hacer referencia a gran parte de sus escritos (principalmente a los de corte político), conviene tener presente el orden cronológico de los veintisiete diálogos considerados como auténticos[36]. Éstos suelen

[35] *Carta* VIII 357c6-d2.

[36] Para la ordenación cronológica de los diálogos platónicos y los criterios (estilométricos, históricos y doctrinales) en que ésta se apoya, véase, entre

repartirse en cuatro grandes períodos o grupos. Un primer período, denominado «socrático» o «de juventud», que abarca los siguientes diálogos compuestos entre el 399 y el 390 a. C.: *Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques* y *Protágoras*. La finalidad que persigue Platón aquí es trazar un retrato de la actividad dialogante de su maestro Sócrates, puntualmente de su modo de relacionarse (mediante preguntas y refutaciones) con los presuntos «expertos» de la época (*i.e.* políticos, sofistas, poetas, etc.), a los cuales exigía definiciones universales de conceptos de carácter ético, religioso o estético (como la templanza, la valentía, la piedad, la belleza, etc.), sin hacer aún referencia a la famosa teoría de las Ideas o Formas, es decir, a entidades separadas o existentes fuera del ámbito sensible[37]. Estos primeros escritos, en cuya impronta suele reconocerse la influencia del pensamiento de Sócrates, muestran a éste como figura protagónica y guía de la discusión, y concluyen, por lo general, en aporías en relación con el tema objeto de controversia.

De aquí se desprende un segundo período, llamado de «transición», donde ubicamos diálogos como el *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón* y *Crátilo*, compuestos entre el 390 y el 385 a. C. (recordemos que entre el 388 y el 387 Platón realiza su primer viaje a Sicilia y funda la Academia), escritos que se hallan, en cuanto a los intereses filosóficos desarrollados, a medio camino entre el período de juventud y el de madurez. Sin apartarse demasiado, en efecto, de la marcada influencia conceptual socrática (*i.e.* del método interrogativo-refutativo, de la búsqueda de definiciones universales, de la ética intelectualista, etc.), ya empiezan a esbozarse en esta fase elementos doctrinarios propios del pensamiento platónico, como la doctrina de la reminiscencia y la de la inmortalidad del alma, la ejemplaridad conferida al método seguido por los matemáticos, la distinción

otros, ROBIN, 1968, pp. 23-33; LLEDÓ ÍÑIGO, 1981, pp. 51-55; GUTHRIE, 1990, pp. 47-63; BRANDWOOD, 1990; ROSS, 1993, pp. 15-25; THESLEFF, 1998, pp. 50-73; NAILS, 2002, pp. 357-367; y KAHN, 2002, pp. 93-127.

[37] Cfr., al respecto, ARISTÓTELES, *Metafísica* I 6, 987a29-b15; XIII 4, 1078b12-1079a2; 9 1086a31-b7.

entre opinión verdadera y conocimiento, y algunos anticipos embrionarios de lo que será la teoría de las Ideas[38]. El tercer período, «medio» o «de madurez», comprende diálogos compuestos entre el 385 y el 370 a. C., como el *Fedón*, *Banquete*, *Fedro* y *República*. Vemos aquí la emergencia y configuración del núcleo duro del pensamiento de Platón: la teoría de las Ideas, fundamento de su ontología, epistemología y política[39]; la doctrina de la reminiscencia en relación con la de la inmortalidad del alma; el método hipotético y dialéctico; la teoría del *éros*; el tópico del filósofo-rey; algunos mitos de cuño propio, etc. Tanto en los diálogos de transición como en los de madurez, Sócrates sigue detentando el liderazgo en las discusiones.

Cabe mencionar, por último, un período «tardío» o «de vejez», que agrupa escritos como el *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes* y *Carta* VII, compuestos entre el 370 y el 348 a. C. (período marcado, como vimos, por el segundo y tercer viaje a Sicilia). Se advierte en el Platón de esta fase un tono o enfoque autocrítico, es decir, de revisión, ajuste y reformulación de los núcleos doctrinarios presentados en la etapa madura, tales como la teoría de las Ideas y su programa político, así como una mayor preocupación por los aspectos metodológicos (como el método de definición por clasificación dicotómica desarrollado en *Fedro, Sofista* y *Político*) y por

[38] Sobre la eterna y espinosa controversia acerca de cómo distinguir en los diálogos platónicos lo que pertenece al Sócrates histórico (sobre todo teniendo en cuenta la carencia de datos absolutamente confiables acerca del contenido real de su pensamiento) y lo que corresponde a Platón (o al Sócrates platónico), cfr. DE MAGALHÃES y VILHENA, 1952, pp. 186-193, 354-451; y CANTO-SPERBER, 2000, p. 217, quien acertadamente señala al respecto: «Felizmente, las violentas querellas que agitaron el mundo de los historiadores de la filosofía griega respecto de la parte correspondiente al socratismo en el pensamiento platónico se han apaciguado un poco en el curso de los últimos decenios; sobre todo, ninguna de las posiciones extremas que se acaban de recordar (según las cuales Platón debería todo a Sócrates o, por el contrario, no le debería nada) se toman hoy en serio. Se admite que el pensamiento platónico no se confunde con el pensamiento socrático, al mismo tiempo que se reconoce la presencia de una influencia socrática en los primeros escritos de Platón».

[39] CHERNISS, 1936, pp. 1-2, 11-12.

la constitución y naturaleza del ámbito fenoménico (por ejemplo en el *Timeo*). La figura de Sócrates aparece aquí o bien eclipsada y relegada al rol de testigo de la discusión principal (como en *Sofista* y *Político*, donde el papel protagónico lo detenta la figura enigmática del Extranjero de Elea), o bien, como en el caso de *Leyes*, directamente ausente.

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

Primera parte:

Hacia una fundamentación epistémica de la política

1. LA MISIÓN POLÍTICO-RELIGIOSA DE SÓCRATES EN LA *APOLOGÍA*

La *Apología* puede ser leída no sólo como el reflejo de la enorme influencia que tuvo en Platón el modo de vida elegido y sostenido por Sócrates aun a riesgo de muerte, sino también como una primera muestra de preocupación por el curso que venía tomando la política ateniense de su tiempo, preocupación que constituirá, como veremos a lo largo del libro, el motor principal para la emergencia de su alternativa filosófico-política de gobierno[1]. Los pasajes de la *Apología* que nos interesa examinar se inscriben dentro del marco de la defensa de Sócrates ante las antiguas (o primeras) acusaciones que contribuyeron, según él, a crear desde antaño una falsa imagen de su persona, y sobre cuya base se apoya la más reciente (o segunda) acusación legal y pública promovida por los acusadores Meleto, Ánito y Licón, según la cual aquél delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas[2]. Allí Sócrates explica las cau-

[1] Para la preocupación experimentada por Platón respecto de la actuación política de los Treinta Tiranos (404 a. C.), régimen oligárquico en el cual sobresalían sus dos tíos por vía materna (Critias y Cármides), y la democracia restaurada a las órdenes de Trasíbulo y Trasilo, cfr. especialmente *Carta* VII 325c5-326a5.

[2] PLATÓN, *Apología* 24b8-c1. Sobre esta acusación de delito de impiedad (*asébeia*), el cual implicaba en la legislación ateniense una amplia gama de acciones (como infracciones al rito, blasfemias contra los dioses o acciones

sas de esa mala opinión que la mayoría de la gente tiene acerca de él:

> En efecto, admitid también vosotros, como yo digo, que ha habido dos clases de acusadores míos: unos, los que me han acusado recientemente [Meleto, Ánito y Licón], otros, a los que ahora me refiero, que me han acusado desde hace mucho, y creed que es preciso que yo me defienda frente a éstos en primer lugar. Pues también vosotros les habéis oído acusarme anteriormente y mucho más que a estos últimos. Dicho esto, hay que hacer ya la defensa, atenienses, e intentar arrancar de vosotros, en tan poco tiempo, esa mala opinión que vosotros habéis adquirido durante un tiempo tan largo[3].

Esas primeras acusaciones, de cuyos muchos propagadores sólo se menciona al comediógrafo Aristófanes y, más puntualmente, su obra las *Nubes* presentada en las Grandes Dionisias de 423 a. C.[4], aparecen resumidas por Sócrates bajo la forma de una acusación de corte legal, según la cual él mismo comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, procurando hacer más fuerte el argumento más débil y enseñando estas mismas cosas a otros[5]. En tanto el

dirigidas hacia sus propiedades o imágenes, revelación de ciertos «misterios», ingreso en lugares sagrados en estado impuro o la introducción de nuevos dioses), cfr. asimismo el comienzo del *Eutifrón* 2b12-3b4, *Carta* VII 325b5-c5; y BURNYEAT, 2002, pp. 133-145. Más allá de lo que afirma Sócrates al comienzo del *Eutifrón* 2b7-11 acerca del joven político Meleto, contamos con muy pocos datos históricos acerca del mismo. Al parecer, presentó la acusación contra Sócrates por afán de notoriedad o por presión o compra de su intervención por parte de Ánito, un rico e influyente demócrata, quien, tras su participación en la caída del régimen de los Treinta, se convirtió, junto con Trasíbulo, en uno de los restauradores de la democracia en Atenas. Platón registra en *Menón* 94e3-95a1 un fuerte episodio de tensión entre Sócrates y Ánito, cuya amenaza anticipa de alguna manera el desenlace que más tarde tendrá el juicio iniciado contra aquél. (Para la figura de Ánito como jefe demócrata y enemigo de Sócrates, cfr. CANTO-SPERBER, 1991, pp. 26-32.) Licón, el último de los acusadores nombrados por Sócrates, era un orador de poco prestigio, ridiculizado con frecuencia por los poetas cómicos.

[3] *Apología* 18d7-19a2.

[4] Sobre el retrato socrático de Aristófanes en las *Nubes*, cfr., entre otros, VANDER WAERDT, 1994, pp. 52-66.

[5] Para un tratamiento exhaustivo de la acusación, proceso y condena de Sócrates, cfr. ZELLER, 1955, pp. 161-182; y BRICKHOUSE y SMITH, 1992, pp. 14-18.

núcleo duro de esta primera acusación se basa en la confusión de su figura con la de los filósofos de la naturaleza (como, por ejemplo, Anaxágoras de Clazómenas, contemporáneo y amigo de Pericles, quien al final de su vida tuvo que huir de Atenas acusado de impiedad por los enemigos del político ateniense) y la actividad de sofistas como Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos, Hipias de Élide y Eveno de Paros[6], la estrategia puesta en práctica por Sócrates apuntará a diferenciarse de ellos y revelar asimismo su verdadera misión encomendada por el dios a través del oráculo.

Sócrates aduce, en efecto, que ha adquirido fama de sabio a causa de cierta sabiduría que, previa consulta de su viejo amigo, admirador y discípulo Querefonte[7], atribuye al oráculo de Delfos, y según la cual no existe nadie más sabio que él. La razón de su falsa imagen y de su creciente enemistad con importantes figuras pertenecientes a los círculos político-intelectuales atenienses se origina precisamente cuando da comienzo a una

Más allá de estos cargos por todos conocidos, la razón de peso de la persecución y condena de Sócrates reside para VLASTOS, 1996, p. 25, en que este filósofo era visto como un «político subversivo».

[6] Respecto de esta confusión de la figura de Sócrates con el círculo sofístico, es interesante destacar cómo en el comienzo del *Protágoras* 310a8-311a2 el joven Hipócrates acude a aquél para que le introduzca en dicho grupo. Así, como muchos jóvenes discípulos de la gran generación de sofistas radicalizaron sus tesis hasta desvirtuarlas por completo, Sócrates también cuenta en *Apología* 23c2-7 que los jóvenes que lo seguían e imitaban contribuyeron a crear una mala fama alrededor de su persona, de forma tal que los interrogados se irritaban con él y no con sus discípulos. Paradójicamente, Sócrates dará en *Apología* 33b3-6 una respuesta similar a la que brinda el personaje de Gorgias en el diálogo homónimo, al señalar que él no puede hacerse cargo de la honradez o no que demuestren los jóvenes que imitan su modo de examinar a los que creen ser sabios sin serlo.

[7] Querefonte aparece también en el *Cármides* 153b2 caracterizado como un loco o maniático (*manikós*). Adepto al partido democrático, fue desterrado durante el régimen de los Treinta Tiranos y volvió a Atenas con la democracia restaurada de Trasíbulo. Ya había muerto para el momento del juicio a Sócrates. Para otras referencias acerca de su persona, cfr. *Gorgias* 447b1-448c3; JENOFONTE, *Apología* 14, 6-9; ARISTÓFANES, *Nubes* 102-104, quien lo sitúa junto a Sócrates en el «Pensadero».

investigación (o misión divina, como la denomina) que tiene por objeto poner a prueba la veracidad del mensaje oracular referido a su sabiduría. Como es sabido, el blanco de las preguntas socráticas, las cuales apuntaban a que el interlocutor no hablara a la ligera sin haber sometido a examen lo que se investiga, ni diera por sabido lo que no se sabe[8], fueron los representantes más reputados de los saberes tradicionales de la época, esto es, los políticos, los poetas y los artesanos. Si bien, lejos de impugnarlo, los resultados arrojados por su investigación confirmaron aún más el pronunciamiento oracular, traigamos a colación un pasaje clave en función de nuestro tema, donde Sócrates relata su indagación en torno al presunto saber que detentaba el gremio de los políticos atenienses de la época y su consecuente enemistad con él:

> Ahora bien, al examinar a éste —pues no necesito citarlo con su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando— experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era. A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. Como consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo. A continuación me encaminé hacia otro de los que parecían ser más sabios que aquél y saqué la misma impresión, y también allí me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes[9].

[8] *Hipias mayor* 298b11-c2.

[9] *Apología* 21c3-e2. El tema de la refutación (*élenchos*) socrática de la postura del interlocutor como una forma de investigarse o de conocerse a sí mismo, a fin de descubrir si creemos saber algo que realmente no sabemos (*i.e.* como un saber del no-saber), puede leerse, entre otros pasajes, en *Cármides* 166c7-167a7. Para una caracterización general del *élenchos* socrático, véase el clásico trabajo de ROBINSON, 1996, pp. 9-19.

A través de la máscara de Sócrates y bajo el pretexto de su apología y de su servicio al dios, Platón dirige aquí los primeros ataques contra la política ateniense de la época[10]. La misión encomendada por el dios adquiere para Sócrates una dimensión política en la medida en que apunta a una búsqueda de los fundamentos epistémicos y éticos que deberían respaldar, a su criterio, toda *prâxis* política[11]. En efecto, al igual que el gremio de los poetas, adivinos y artesanos, los políticos de su época no obraban sobre la base de ningún tipo de conocimiento (*epistéme*), sino que todas sus decisiones eran fruto de ciertas dotes naturales o tomadas en estado de inspiración (*enthousiasmós*)[12]. Ello torna dependiente la acción política de la inestable inspiración divina que pueda o no acaecerle al político de turno, la cual termina condicionando la forma de hacer política, pues si bien Platón nunca niega (como en el caso de los poetas y de los artesanos) que en tal estado de inspiración los políticos puedan llegar a tomar muchas y buenas decisiones y acciones, el problema central surge no sólo cuando éstos no cuentan con inspiración, sino también cuando, al disponer de ella, procuran dar cuenta de la razón que guía sus decisiones. En este último caso, al igual que en el de los poetas y los artesanos, los políticos no saben nada de lo que dicen, pues no cuentan con un conocimiento que respalde sus actos[13].

Hasta aquí podría decirse que el tono general de la crítica es de corte epistémico, ya que desde la perspectiva de Platón nos enfrentamos ante una clase de políticos que, a pesar de referirse y de aparentar saber sobre todos los asuntos, no pueden en rigor dar cuenta de la razón que guía sus acciones. Hallamos en la *Apología* el primer indicio del tópico de la inspiración divina

[10] Respecto de esta imposibilidad por parte de los políticos tradicionales de dar cuenta de su presunto saber, así como del carácter formal y vacío del mismo, cfr. *Protágoras* 328e5-329b1.

[11] Para la relación entre creencia religiosa, moralidad y política en Sócrates, cfr. especialmente KRAUT, 2000, pp. 21-22.

[12] *Apología* 22b8-c8.

[13] *Apología* 22c3. El tema de los regímenes que tienen una práctica política al azar puede verse asimismo en *Leyes* I 635e4-636a1.

vinculado con la labor política, tópico que, como veremos, será retomado y sistematizado más tarde en *Menón*, donde la vía de la inspiración divina en relación con la noción de opinión verdadera (*dóxa alethès*) aparecerá como respuesta insuficiente para explicar la virtud en algunos célebres políticos atenienses del pasado. Lo que Platón objeta en la *Apología* no es tanto la inspiración divina que pudieran llegar a detentar los políticos (*i.e.* lo que da cuenta de sus discursos y de sus obras) como el hecho de que, a causa de ella, se crean habilitados para hablar acerca de otros asuntos y saberes que no entran dentro del campo de su competencia. En este sentido, Platón apela a la antigua concepción de la inspiración divina no sólo para poder dar cuenta del origen del discurso político, sino también con el fin de resaltar esa transgresión que por lo general cometen los políticos tradicionales. Porque el problema —y de allí la crítica— aparece justamente como consecuencia de este exceso, es decir, cuando los políticos trascienden los límites de su dominio específico. Mientras que en el *Menón* veremos una más clara negación del estatus técnico-epistémico de la labor de los políticos atenienses tradicionales, y asimismo el tema de la explicación del origen de sus obras a través de la apelación a la inspiración divina, en la *Apología*, si bien no pone en duda el valor positivo que pudieran llegar a tener algunas de sus obras, Platón critica duramente a los políticos cuando, apoyándose en su dominio técnico específico, pretenden invadir otros asuntos y saberes sobre los cuales no pueden dar cuenta en términos epistémicos, lo cual explica en ellos la coexistencia de sabiduría e ignorancia[14]. La incompetencia de los políticos de su tiempo estriba justamente en la reprochable ignorancia que exhiben

[14] Cfr. especialmente *Apología* 22e1-4. Sobre la conveniencia de que cada uno se dedique al oficio que le es propio sin inmiscuirse en territorios ajenos (sobre todo los vinculados a la «*técnica política*»), véase *Protágoras* 319b3-e3. Es precisamente el traspaso de la esfera de la técnica específica o, como veremos en los términos de *República*, la violación misma del principio de la especialización de las funciones, lo que Platón critica duramente a la clase política, puesto que, sin saber, se refieren en sus obras a cuestiones que atañen, entre otras, al gobierno de las ciudades. Recordemos al respecto, entre otros pasajes, *República* X 598b6-d5.

al simular saber sin saber nada o, en otras palabras, en creer saber lo que no saben, lo que para Platón, tal como apunta en el *Alcibíades* I, significa la peor forma de ignorancia:

> ¡Ay, Alcibíades, qué desgracia la tuya! Aunque yo vacilaba en calificarla, sin embargo, como estamos solos, debo hablar. Porque estás conviviendo con la ignorancia, querido, con la peor de todas, tal como te está delatando nuestro razonamiento, e incluso tú mismo. Por eso te lanzas a la política antes de recibir formación en ella. Y no eres tú solo el que padece esta desgracia, sino también la mayoría de los que gestionan los asuntos de nuestra ciudad[15].

El aspecto negativo o irónico de la referencia a los políticos tradicionales en la *Apología* tendrá su contracara más constructiva en *Menón*, cuando al término de este diálogo, Platón abra la posibilidad para una fundamentación epistémica de la política y, consecuentemente con ello, de un nuevo tipo de político.

Lo que empezó, pues, como una investigación con vistas a refutar el mensaje oracular deviene así un camino confirmatorio del mismo, en la medida en que, gracias a éste, Sócrates arriba a la conclusión de que él es el más sabio de los hombres al reconocer que la sabiduría humana es digna de poco y nada. Es precisamente esta polémica indagación emprendida por Sócrates la que ha servido de caldo de cultivo para la creación de nuevas y numerosas enemistades, y para el surgimiento de las tergiversaciones en torno a su presunta sabiduría. Tales enemistades se traducen en la segunda acusación de corte legal promovida por tres figuras de la época que actuaban en representación de cada uno de los saberes o técnicas desenmascaradas por Sócrates en el marco de sus indagaciones: Meleto, en nombre de los poetas; Ánito, en el de los demiurgos y de los políticos; y Licón, en el de los oradores[16]. La parte esencial de la

[15] *Alcibíades* I 118b4-c1. Cfr. en la misma línea *Sofista* 229c1-6.

[16] *Apología* 22e6-23a3; 23e3-24a1. Por referencias tales como la de Platón en *Banquete* 213c6-222b7 y la de Jenofonte en *Recuerdos de Sócrates* I 2, 12-16, sabemos que la cercanía que Sócrates mantuvo con el joven y célebre político ateniense Alcibíades y con Critias influyó notablemente en su condena en el 399 a. C., bajo pretexto de corromper a los jóvenes, pues se trataba de figuras cuya carrera política posterior terminó por ir claramente en contra

defensa de Sócrates en el tribunal apunta a justificar, aun a riesgo de muerte (y trazando un provocativo paralelo entre su actitud ante los jueces y la que tuvieron en el pasado semidioses muertos en Troya tales como Aquiles), el puesto que la divinidad le asignó a través del oráculo. Un género de vida filosófico cuyo ejercicio no sólo representa para él el mejor modelo ético a seguir por todos los hombres, sino también el mayor bien para la ciudad. Tal orden o misión encomendada por el dios apunta a examinarse a sí mismo y a los demás ciudadanos atenienses en sus actos a fin de ver si obran justa o injustamente; si son, en última instancia, hombres buenos o malos[17]. A la manera de un tábano, Sócrates afronta la diaria y peligrosa tarea de aguijonear con preguntas y refutaciones a ese caballo grande, noble y somnoliento que constituye el conjunto de los ciudadanos, el cual será asemejado en *República* con un patrón fuerte, medio sordo y corto de vista, y con una bestia grande y poderosa a la que los sofistas y políticos tradicionales buscan adular y consentir en sus gustos y opiniones[18]. Se trata, en suma, de sustituir el orden de las preocupaciones humanas que ocupan a la mayoría de la gente (búsqueda de riquezas, fama y honores) por el de un mejoramiento del alma a través de conversaciones diarias rela-

de la democracia ateniense. En efecto, además de discípulo y amado de Sócrates (cfr. asimismo *Banquete* 212d3-223a9 y *Alcibíades* I 103a1-106a1, donde Platón hace un retrato de su belleza física y de su carácter arrogante, ambicioso y pasional), Alcibíades, hijo de una rica, ilustre e influyente familia (al morir Clinias, su padre, fue confiado a la tutela de Pericles, pariente próximo), fue un protagonista clave de la política ateniense durante los años decisivos de la guerra del Peloponeso (420-406 a. C.). Tras huir de Atenas, asesoró militarmente a Esparta y a Persia. Volvió a Atenas con todos los honores en 407, pero fue desterrado de nuevo. De este personaje, a la vez héroe de Atenas y traidor a su patria, podría decirse, en los términos usados por Platón en *República* VII 521a4-b5, que se trata de un auténtico «amante del poder» (*erastàs toû árchein*). Para más referencias sobre la vida, familia y carrera político-militar de Alcibíades, véase, entre otros, PLUTARCO, *Vida de Alcibíades*; y NAILS, 2002, pp. 10-17.

[17] Respecto de esta costumbre interrogativa socrática, es ilustrativo *Hipias menor* 369d2-e2. Para el tema de la refutación (*élenchos*) socrática como un bien mayor, en tanto implica la manera más eficaz de librarse del peor de los males, cfr. especialmente *Gorgias* 458a2-b1.

[18] Cfr. al respecto *República* VI 487e6-489d5, 492d5-7, 493a6-e1.



Ánfora ática con escena del combate a muerte entre Aquiles y Héctor durante el sitio de Troya. El paralelismo entre la suerte del campeón griego, tras vencer en este duelo, y el destino de Sócrates se cumplió cuando el tribunal ateniense, humillado por la incisiva retórica del acusado, condenó al filósofo.

tivas a la búsqueda y adquisición de la virtud (*areté*), la inteligencia (*phrónesis*) y la verdad:

> Pues esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En

> efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible[19].

Abandonar tal misión político-religiosa en la ciudad por temor a la muerte implicaba así para Sócrates desobedecer al dios.

Como un anticipo de lo que más tarde terminará de explicitar en el *Gorgias*, Platón ya deja asentado en la *Apología* que, entre todos los hombres, sólo Sócrates es el más apropiado para cumplir con tal misión político-religiosa, porque precisamente es el único que exhibe un total descuido por sus propios asuntos y bienes familiares en función de un mejoramiento de los demás ciudadanos. Pero, a diferencia de la misión que encarará más tarde Platón en la fase madura de su pensamiento político cristalizado en *República*, la dimensión política que se desprende de este diálogo temprano se halla orientada, más que a una reforma global de la *pólis*, hacia una reforma ética del ciudadano. En términos metodológicos, podría decirse que la misión política socrática toma como punto de partida una reforma individual, la cual busca proyectarse como base segura para una futura transformación en el plano comunal:

> Digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros[20].

[19] *Apología* 30a5-b2. Sobre la máxima del cuidado (*therapeía*) del alma como meta de la ética socrática, cfr. especialmente, *Cármides* 156e6-157b1. Cfr. asimismo la importancia que Sócrates le atribuye a la máxima o fórmula délfica del «conócete a ti mismo» (*gnôthi sautón*) en *Cármides* 164e7-165a6, *Protágoras* 343b3, *Fedro* 229e4-6, *Filebo* 48c10-d2, *Alcibíades* I 124a7-b6, entre otros. Para el tema de la filosofía como modo de vida en la *Apología*, cfr. COOPER, 2007, pp. 299-300, según el cual una vida filosófica implica vivir en consonancia con la razón, entendida ésta como la facultad más alta y esencial de razonamiento y de análisis con miras a la verdad.

[20] *Apología* 38a2-5.

Se trata, en efecto, de la fundación de una ética del autoexamen o de un modo de vida en pos de la virtud; de hacer, en una palabra, el mayor bien a cada uno en particular a fin de que ello termine por desembocar gradualmente en una reforma política de la *pólis* en su conjunto[21].

1.1. EL ALEJAMIENTO DE SÓCRATES DE LA POLÍTICA ACTIVA. LA CONTRAPOSICIÓN ENTRE VIDA PÚBLICA Y VIDA PRIVADA

Su actuación en términos privados, y a diferencia de los sofistas, sin que mediara remuneración alguna, llevó a Sócrates a vincularse con cada ciudadano de cualquier clase y edad a la manera de un padre o hermano mayor, a fin de dialogar a diario para persuadirlo de que se preocupe exclusivamente por la virtud. El célebre alejamiento socrático de la política activa se debe, según el testimonio platónico, al alto riesgo que corrió su vida cada vez que quiso intervenir en los asuntos públicos desde una posición crítica. Tal alejamiento fue, en este sentido, una consecuencia no deseada cuya motivación principal radicó en el

[21] Suele subrayarse al respecto una clara diferencia entre la actitud política del Sócrates histórico y la de Platón. Para el primero toda renovación de la política ateniense debía provenir de una reforma moral en el plano individual o de una búsqueda personal de la virtud. Tal actitud ya se advierte en *Apología* 31c4-32a3, donde Sócrates prescribe la no intervención en política. Según HEGEL, 1994 [1837], p. 456, «este recogimiento del hombre dentro de sí, la reflexión, aparece en la democracia griega con Sócrates; y con él viene la moralidad, por la cual aquella democracia es destruida». Platón, por el contrario, se orienta hacia una reforma de la *pólis* en su conjunto; de allí la importancia que cobrará en *República* el paralelismo individuo-*pólis*, uno de los pilares centrales que soporta todo su andamiaje teórico. En el enfoque platónico el programa de reforma moral del individuo sólo es posible en correlación con la reforma moral de la *pólis*. Se revela así en Platón una intención de cambio social más radical que busca conciliar la filosofía con el poder político, dos ámbitos que, desde su perspectiva, estaban tajantemente separados. Para esta diferencia entre los puntos de vista socrático y platónico, véase CORNFORD, 1974, pp. 113-114. Cfr. en la misma línea, EGGERS LAN, 1997a, p. 157. Sobre la moral y la política socrática, cfr. asimismo TOVAR, 1984, pp. 299-327; RODRÍGUEZ ADRADOS, 1975, pp. 385-407; y MARA, 1997, pp. 109-116.

temor a perder la vida. Recordemos uno de los pasajes centrales en los que Sócrates, apelando a la famosa voz demónica, cuya presencia solía disuadirlo cuando estaba por obrar de forma incorrecta, explica su alejamiento de la política y, consecuentemente con ello, su repliegue y actuación en términos privados en beneficio de Atenas y de sus ciudadanos:

> Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente[22].

A causa de sus marcadas diferencias con el rumbo de injusticia e ilegalidad que había tomado la política ateniense de la época, diferencias que si hubieran sido manifestadas le habrían costado la vida, Sócrates se decidió a obrar en términos privados, apuntalando entre sus conciudadanos la reflexión en torno a los principios éticos sobre los cuales, a su criterio, debe apoyarse toda *prâxis* política. Instala así una distinción que será clave en la historia de la filosofía política posterior, entre un obrar en términos privados (*idioteúo*) y un prestar servicio de forma pública (*demosieúo*); en una palabra, entre las esferas de la vida pública y privada. Platón pinta a través de Sócrates un cuadro de la política ateniense de la época en donde toda oposición podía implicar el riesgo de muerte de la voz opositora:

[22] *Apología* 31c4-d6. Para otras referencias acerca de esa voz, signo, señal, advertencia o señal divina (*daimónion semeîon*) que con frecuencia suele aparecérsele a Sócrates en diferentes momentos de su vida, cfr. entre otros pasajes, *Apología* 31c7-d6, 40a2-c3, 41d5-6, *Eutifrón* 3b5-6, *Eutidemo* 272e3-4, *República* VI 496c3-5, *Fedro* 242b8-c3, *Teeteto* 151a3-5. Sobre su naturaleza y significado, véase BECKMAN, 1979, pp. 76-77; DODDS, 1980, pp. 171-194; TOVAR, 1984, pp. 259-275; FRIEDLÄNDER, 1989, pp. 48-72; y BRISSON, 2005a, pp. 1-12.

> En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos (*politikà prăgmata*), habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente (*idioteúein allà mè demosieúein*)[23].

El alejamiento socrático de la política activa no es, por tanto, fruto de una elección voluntaria, sino de una decisión forzada por la misma coyuntura política. Aun cuando Platón se ocupa de dejar en claro que todo hombre honrado que, como Sócrates, quisiera formar parte de la vida pública terminaba por poner en riesgo su vida[24], destaca asimismo que el alejamiento socrático de los asuntos públicos no implica una renuncia a la política activa sino otra forma de encararla, cuya mira apunta más bien a un socavamiento de las bases inmorales sobre las que reposaba la política tradicional. Sería así un error creer que, por el hecho de haberse propuesto ejercer su actividad de aconsejar en términos privados, Sócrates no practicaba la política. Porque, visto desde su perspectiva, tratar *privadamente* de hacer lo mejor posible a los ciudadanos es una forma distinta de hacer política, cuya enorme resonancia se comprueba claramente a la luz del juicio realizado en su contra y de su posterior condena a muerte[25].

[23] *Apología* 31d6-32a3. En *Gorgias* 521d3-e4, Platón anticipa por boca de Sócrates la sospecha de que si compareciera alguna vez ante un tribunal, no sería nada increíble que se le condenara a muerte, dada su manera de entender y de practicar la política entre los atenienses.

[24] Cfr. al respecto *Carta* VII 331c6-d5, donde Platón prescribe, a la luz de su experiencia en la corte siracusana, una actitud reflexiva y sensata a la hora de intervenir en la vida política.

[25] En *Gorgias* 515b6-8, Platón deja bien en claro que la no participación de Sócrates en la vida pública no se debe a un desprecio de ésta en pos de la vida privada, sino que lo que él quiere plantear y discutir —y de allí la dimensión ético-política del diálogo— son los criterios bajo los cuales se debe tomar parte en la vida política. Esto es: desde el punto de vista del placer y la adulación de la multitud o desde el bien de los ciudadanos.

Sócrates aduce al respecto dos pruebas o hechos concretos que lo tuvieron como protagonista a fin de mostrar que cuando quiso intervenir en política puso en riesgo su vida por oponerse a casos que él consideraba que iban contra las leyes. En primer lugar, su oposición, bajo el régimen democrático y como miembro del Consejo de los Quinientos (cuya tribu, la Antióquide, ejercía por ese entonces la pritanía), a que se juzgara en bloque a los generales atenienses vencedores en la batalla naval de las Islas Arginusas (406 a. C.) por no haber recogido a los náufragos propios del combate naval. A pesar del riesgo de encarcelamiento o peligro de muerte que suponía esa decisión, Sócrates fue el único de los prítanes que votó en contra de tal proceso, oponiéndose a los oradores y jueces, y alertando sobre la injusticia que se estaba cometiendo al condenar a muerte a dichos generales[26]. El segundo hecho, registrado bajo el marco del violento régimen oligárquico de los Treinta Tiranos impuesto por Esparta (tras la rendición de Atenas en el 404), se vincula con su negativa a seguir la orden encomendada por los Treinta de traer (junto a otros cuatro) a León de Salamina para darle muerte, incriminando de esta forma al mayor número de personas en sus decisiones injustas[27]. Su oposición a realizar este acto puso, por segunda vez, en riesgo su vida, salvándose gracias a la pronta caída de ese régimen oligárquico[28]. Estos hechos muestran

[26] Para la férrea intransigencia que Sócrates demostró en ese episodio, cfr. especialmente *Gorgias* 473e6-474a1.

[27] Respecto de este episodio y las iniquidades cometidas por el régimen de los Treinta, cfr. asimismo *Carta* VII 324d8-325a3.

[28] Cabe mencionar otras intervenciones políticas de Sócrates en las cuales reconoce haber arriesgado su vida por su servicio a la *pólis*, por ejemplo la de haber participado como hoplita (*i.e.* ciudadanos de bajo poder adquisitivo que se integraban, en casos de guerra, a los batallones llevando como arma un «escudo» [*hóplon*]) en tres batallas o expediciones puntuales: Potidea en 429 a. C., Delion en 424 y Anfípolis en 422. Cfr. al respecto *Apología* 28d10-29a1. Un retrato de la conducta valerosa demostrada por Sócrates en las pocas ocasiones en que tuvo que defender a su patria en una batalla puede leerse en el testimonio que brinda el personaje de Laques, general ateniense, en el diálogo homónimo (181a7-b4, 189b3-6), y en el de Alcibíades del *Banquete* (219e5-221c1). Para el tema de las intervenciones puntuales de Sócrates en la política, cfr. especialmente ROMEYER DHERBEY, 2001, pp. 35-43.

que el alejamiento de Sócrates de la política activa no fue elegido sino impulsado por ese tipo de circunstancias adversas, al tiempo que revelan la base inmoral que, según el testimonio platónico, guiaba las decisiones injustas de la política ateniense de la época[29]. Contra ello, tanto en sus contadas intervenciones en los asuntos públicos como en su actuación privada, Sócrates procuró siempre comportarse honradamente, apoyado en principios éticos, sin ir contra las leyes de la ciudad:

> En cuanto a mí, a lo largo de toda mi vida, si alguna vez he realizado alguna acción pública, me he mostrado en esta condición, y también privadamente, sin transigir en nada con nadie contra la justicia ni tampoco con ninguno de los que, creando falsa imagen de mí, dicen que son discípulos míos[30].

En la *Apología* Platón ya empieza a delinear, de forma tentativa, la idea del político como una especie de «instructor» o «conductor» (*epistátes*), cuya función consiste en hacer a los hombres más aptos y buenos en la virtud que les es propia. En efecto, ante la pregunta que Sócrates le formula a Calias (un rico ateniense que mandaba a sus hijos a estudiar con los sofistas, y del cual se decía que había pagado a éstos más dinero que nadie[31]) acerca de quién sería el mejor instructor para sus dos hijos, se abren claramente dos caminos alternativos. Por un lado, la posibilidad de que ese lugar sea ocupado por alguno de los representantes de la sofística; de allí que Calias responda a dicha pregunta con el nombre del sofista y poeta Eveno de Paros. Como es sabido, esos maestros extran-

[29] Véase en este sentido lo que aduce Platón respecto de su propio alejamiento de la actividad pública o política en *Carta* VII 325c5-326b4.

[30] *Apología* 33a1-5. Tendremos que esperar a la plataforma política de *República* y, especialmente, a la de *Leyes* para encontrarnos con una clara posición respecto de la interdependencia entre los planos de la vida pública y privada. En una palabra, para que el código legal proyectado en este último diálogo cobre solidez en el plano de la vida pública debe ser correcta la organización de la vida privada en las ciudades (cfr. al respecto *Leyes* VI 780a1-7, VII 790b2-6).

[31] La relación de Calias con el círculo de los sofistas aparece bien ilustrada en el *Protágoras*.

jeros de educación y de virtud que fueron los sofistas tuvieron una amplia acogida en ciertos ambientes ilustrados, causando notable atracción, sobre todo, entre los jóvenes de buena condición. Yendo de una ciudad a otra[32], tales maestros de elocuencia confluían por lo general en Atenas, la *pólis* más grande y prestigiosa en sabiduría y poder, impartiendo lecciones de retórica y de sabiduría política, por las que obtenían altos honorarios[33]. Precisamente por esta lógica del saber como mercancía, Platón llega a calificar a los sofistas de «particulares mercenarios»[34] o traficantes de las mercancías (enseñanzas) de que se nutre el alma:

> De modo que, amigo, cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee elogian todo lo que venden; y seguramente algunos también desconocerán, de lo que venden, lo que es bueno y nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico

[32] En *Timeo* 19e2-5, Platón señala que la estirpe de los sofistas (*tôn sophistôn génos*) «vaga de ciudad en ciudad y en ningún lugar habita en casa propia».

[33] Cfr. *Apología* 29d7-8, *Protágoras* 337d6, *Gorgias* 461e1-3 y *Leyes* I 641e4-7. Para el tema de la preeminencia de la palabra como instrumento de poder y la confluencia de los sofistas en Atenas, cfr. especialmente CAPIZZI, 1986, pp. 167-177; y VERNANT, 1992, pp. 61-64. Estos maestros del *lógos* desplegaban su arte en Atenas, especialmente por medio de una exposición o disertación (*epídeixis*) magistral en la que hacían gala de elocuencia y erudición sobre diversos temas, ante un auditorio conformado principalmente por jóvenes atenienses. Algunos diálogos platónicos (como, por ejemplo, el *Hipias menor* y el *Gorgias*) suelen comenzar al término de estas conferencias o exhibiciones pronunciadas por sofistas. Cfr. asimismo el retrato preciso que brinda Platón en el *Hipias mayor* 281a1-283a2 y *Protágoras* 314b6-316a2 respecto del tipo de actividades que ejercían los sofistas (tales como Gorgias, Pródico, Protágoras e Hipias), las visitas (por ejemplo en Atenas, Lacedemonia, etc.) como embajadores de sus ciudades y el notable prestigio que gozaban en ellas. Para una caracterización general de la sofística, véase, entre la abultada bibliografía existente, ZELLER, 1955, pp. 52-60; KERFERD, 1981, pp. 15-23; MELERO BELLIDO, 1996, pp. 7-35; CASSIN, 2000, pp. 744-757; 2008, pp. 103-115; y PRADEAU y FRONTEROTTA, 2005, pp. 211-217.

[34] *República* VI 493a6.

del alma (*psychês iatrikós*). Desde luego, hay un peligro mucho mayor en la compra de enseñanzas que en la de alimentos[35].

El riesgo que entraña la compra de las enseñanzas de los sofistas por parte de los jóvenes es que ni éstos ni aquéllos saben realmente si tales mercancías son buenas o nocivas para el alma, por cuanto desconocen los efectos de tales enseñanzas. El afán sofístico por dotar a los jóvenes de competencia lingüística-discursiva para despuntar en materia política y jurídica descansaba en el supuesto de concebir la discusión como un combate de argumentos (*agón lógon*) o especie de pugilato[36]. Los sofistas creían, en este sentido, que a través de sus enseñanzas los jóvenes podían llegar a hacerse mejores, lo cual puede verse por boca de Protágoras en el diálogo homónimo, cuando este sofista le dice al joven Hipócrates, deseoso de aprender sus lecciones, el provecho que extraerá de éstas: «Joven, si me acompañas, te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor»[37].

Por otro lado, la posibilidad de que dicho lugar de instrucción sea ocupado por Sócrates (o por todo aquel que siga su ejemplo),

[35] *Protágoras* 313c7-314a3. Cfr. en la misma línea las cuatro primeras definiciones que Platón ofrece acerca de la actividad del sofista en el diálogo homónimo (222a9-224e4). Para Aristóteles también la sofística es una sabiduría que parece tal pero no lo es (*Refutaciones sofísticas* 165a21-23). Sobre el punto de vista platónico acerca de la sofística, cfr. especialmente KERFERD, 1986, pp. 13-25.

[36] Cfr. *Protágoras* 334c8-361e6. Para una caracterización de los razonamientos sofísticos o erísticos (*i.e.* argumentos que no apuntan al conocimiento de la verdad sino a generar disputa —*éris*— por la disputa misma, y a jugar a contradecir al interlocutor tanto en los tribunales como en las conversaciones privadas) y del arte de la contradicción (*antilogikè téchne*) de que se valían los sofistas al postular antilogías (*i.e.* argumentaciones contradictorias que apuntan a probar tesis opuestas), así como la contraposición de dichos razonamientos con el diálogo (proceder afín a la perspectiva socrático-platónica), cfr., entre otros, *Eutidemo* 271c2-272b10, 277d1-4, *Menón* 75c8-9, *República* V 454a1-9, VI 499a4-9; VII 539b1-d1, *Fedro* 261c4-e4, *Sofista* 225a12-c9 y *Político* 264b. Acerca del dialogar socrático, es ilustrativo el testimonio que brinda Jenofonte en *Recuerdos de Sócrates*, IV 6, 1, 1-7.

[37] *Protágoras* 318a6-9.

quien, a diferencia de los sofistas que se jactaban de impartir un saber y de cobrar por él, se negaba a profesar algún tipo de enseñanza a los jóvenes[38]. A la retribución económica que aquéllos exigían a cambio de impartir sus enseñanzas a los jóvenes, Platón le opone la actitud desinteresada y gratuita que caracteriza la relación de Sócrates con éstos. Podría decirse que toda la empresa socrático-platónica insiste en el punto de mostrar lo peligroso que, en términos ético-políticos, puede ser para un joven encomendar el cuidado de su alma a un sofista, puesto que del trato que ésta reciba se desprende el carácter bueno o malo del hombre y la correspondiente posibilidad de ser feliz o desgraciado en su vida. Ello aparece cristalizado en la pregunta que Sócrates le dirige al joven Hipócrates, quien se halla deseoso de conocer al afamado Protágoras a fin de hacerse mejor a través de su trato y llegar a ser ilustre en la ciudad: «¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma?»[39]. Para no caer, por tanto, en la opción sofística, es crucial que los padres *no se desentiendan* de los asuntos privados relativos al cuidado de la educación de sus hijos y logren que éstos lleguen a ser personas de bien[40]. La preocupación por la educación de los jóvenes a fin de que éstos lleguen a ser lo mejor posible a través del cultivo y ejercicio del saber se torna, desde la *Apología* a las *Leyes*[41], un tema clave que va a recorrer el pensamiento político platónico. Sócrates se perfila en los diálogos tempranos como un *técnico* en el cuidado del alma (*technikòs perì psychês therapeían*)[42]; como aquel que cuenta con ese saber que apunta al mejoramiento de las almas de los jóvenes; de ahí que en un diálogo de transición como el *Gorgias* llegue a decir que él es el verdadero político por cuanto detenta tal técnica: «Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que

[38] Cfr. al respecto *Apología* 19d8-e1, 33a5-b8, y *Laques* 186b8-c5.

[39] *Protágoras* 313a1-2. Cfr. en la misma línea *Menón* 91b2-5.

[40] *Laques* 179a8-180b7.

[41] Para la preocupación socrático-platónica por la formación intelectual de los jóvenes atenienses, cfr., entre otros muchos pasajes, *Cármides* 153d3-5 y *Laques* 180b7-c4.

[42] *Laques* 185e4-6.

se dedica al verdadero arte de la política (*alethôs politikê téchne*) y el único que la practica (*prάttein*) en estos tiempos»[43]. Por contraposición, se infiere a lo largo de los diálogos tempranos que los políticos tradicionales atenienses no disponen de tal técnica política. Pero más allá de que el tópico del verdadero político apenas aparezca esbozado en la *Apología*, a través de dicha pregunta socrática acerca de quién sería el mejor instructor para los jóvenes, Platón procura poner en cuestión que ese saber se encuentre —como mayoritariamente se creía— en manos de los sofistas. La pregunta acerca de qué sujeto hace mejores a los hombres en cuanto a su educación o a la adquisición de virtud («¿quién es conocedor de esta clase de excelencia, de la humana y política?»)[44] se repetirá de aquí en más con frecuencia a lo largo del *corpus* platónico, y terminará, sobre todo a partir del período de madurez en el que, como veremos, la política adquirirá una clara fundamentación metafísica a través de la teoría de las Ideas, por encontrar su lugar natural en el tópico del filósofo-rey. Si bien en el *Gorgias* Sócrates se calificará a sí mismo como ese verdadero político, ya en el marco de su examen de las otras contrapropuestas de penas posibles reconoce explícitamente en la *Apología* que él es un verdadero benefactor para la ciudad en la medida en que hace felices a los hombres exhortándolos a vivir rectamente[45].

Al comienzo del *Hipias mayor*, otro diálogo perteneciente al período de juventud, Platón vuelve, en el contexto de la caracterización del saber enciclopédico del sofista homónimo, a traer a colación el tema de la participación o no en la esfera pública. Sócrates traza, en efecto, una fuerte contraposición entre los antiguos y afamados sabios (Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Tales de Mileto, Anaxágoras, etc.) y los sofistas, en lo que respecta a su actuación en términos públicos y privados. Mientras que aquéllos, según Sócrates, se mantuvieron alejados de los asuntos públicos, éstos se mostraron más hábiles para desempe-

[43] *Gorgias* 521d6-8.
[44] *Apología* 20b4-5.
[45] *Apología* 36d9-e1.

ñarse en ambas actividades (pública y privada), lo que patenta, desde la óptica de Hipias, la inhabilidad de los antiguos sabios. Esta capacidad para actuar simultáneamente en el ámbito público y privado aparece atestiguada por Sócrates cuando señala que los grandes nombres de la sofística (como, por ejemplo, Gorgias, Pródico, Protágoras y el mismo Hipias) solían desempeñarse en misiones públicas como embajadores en distintas ciudades, ante el pueblo o en el Consejo a través de discursos y, en términos privados, dando sesiones de exhibición y lecciones a los jóvenes, por las que, como señalamos, obtenían altos dividendos[46]. En un tramo marcadamente irónico, y siguiendo el parecer de Hipias, Sócrates termina por concluir la inferioridad y hasta el aspecto ridículo que revisten los antiguos sabios en comparación con los de ahora (los sofistas):

> ¿Así también debemos decir que vuestro arte de sofistas ha avanzado y que son inferiores a vosotros los antiguos sabios? Me parece que con esto aportas un buen testimonio de la sabiduría de los actuales en comparación con la de los de antes, y es opinión de muchos que el verdadero sabio debe ser sabio para sí mismo y que, por tanto, es sabio el que más dinero gana[47].

Esta misma filiación y superioridad de la sofística respecto de los sabios de antaño (como Homero, Hesíodo, Simónides, entre otros), los cuales por temor a suscitar envidias, rencores y represalias disimularon u ocultaron a través de la poesía su condición de «sofistas», puede leerse también por boca de Protágoras en el diálogo homónimo; de ahí que éste se considere allí superior a tales sabios, puesto que, a diferencia de ellos, él reconoce abiertamente, sin disfraces o disimulos, ser un sofista que busca educar a los hombres[48]. Pero sabemos, por las referencias que se desprenden de los diálogos tempranos mencionados, que para Sócrates no se trata de actuar pública o privadamente de cualquier modo y a cualquier precio con vistas únicamente a lograr la aprobación y estimación de la multitud

[46] Cfr. *Hipas mayor* 282e6-8, 300d1, *Protágoras* 328b1-c2.
[47] *Hipias mayor* 281d5-7, 283a7-b3.
[48] *Protágoras* 317b3-5, 348e2-349a4.

(ya vimos al respecto las razones de su repliegue en términos privados en algunos pasajes de la *Apología*). Una prueba de ello es que los que Sócrates llama «antiguos sabios» nunca juzgaron conveniente, a diferencia de los sofistas, cobrar una remuneración por sus lecciones ni tampoco hacer exhibiciones de sabiduría frente a cualquier clase de hombres. De lo que se trata es que la sabiduría que uno detente (ya sea en términos públicos o privados) sirva para hacer mejores a los hombres (y especialmente a los jóvenes) en lo que toca a la adquisición de la virtud. Esta preocupación que —podríamos decir— constituye el *leitmotiv* de su pensamiento político en sus diferentes etapas, le permite a Platón subrayar los vicios que, a sus ojos, no sólo afectan la política tradicional ateniense (en la cual sus más célebres estadistas no lograron transmitir ni siquiera a sus hijos la virtud que detentaban), sino también a los sofistas en general, los cuales, si bien se autodenominaban «sabios» en tanto decían ser capaces de proporcionar, mejor que nadie, las más valiosas enseñanzas para la virtud por medio de altos honorarios, son en opinión de Platón pseudofilósofos, por cuanto se despreocupan de lo más importante: la verdad[49].

Lo que hasta ahora Platón deja en claro por boca de Sócrates, desde la *Apología* y con más fuerza a partir de los próximos diálogos, es su firme negativa a que ese lugar de formación ético-política del ciudadano sea ocupado por la gran generación de sofistas contemporáneos de Sócrates (como Protágoras, Gorgias, Pródico e Hipias, por nombrar algunos de los más conocidos), o bien por la generación posterior de discípulos, muchos de ellos personajes en algunos de sus diálogos (como Polo en el *Gorgias*; Menón en el diálogo homónimo, etc.). Una vez descartado que los sofistas constituyan realmente ese sujeto que pueda llegar a hacer mejores a los hombres, en cuanto a su educación o a la adquisición de virtud[50], se trata de aquí en adelante de hallar y delinear con mayor precisión la figura de ese verdadero político. No es exagerado afirmar que la respuesta a dicha pregunta acerca de quién es el más apropiado conocedor de esta clase de excelencia humana y política constituye la base sobre la que se levantará todo el edificio del pensamiento político platónico. En este sentido puede leerse la *Apología* como el taller donde Platón fragua, sobre el telón de fondo del proceso judicial contra su maestro, sus primeras reflexiones críticas en torno a los protagonistas de la política ateniense y a las ciudades mal gobernadas de su tiempo, así como también —y en contrapunto con ello— la posibilidad de un nuevo marco epistémico para la política. Puntualmente, hallamos aquí de forma embrionaria tres temas clave que van a caracterizar el pensamiento político platónico en su fase temprana o juvenil: por un lado, los primeros ataques a la política tradicional ateniense; en segundo lugar, la contraposición entre vida pública y privada, y, por último, la estrecha vinculación entre conocimiento (*epistéme*) y ética como fundamento del obrar político.

[49] *Hipias mayor* 288d4-5.

[50] Cfr. al respecto *República* VI 492a5-493c8, donde Platón destaca la corrupción de las almas jóvenes por parte de la educación privada impartida por los sofistas, educación que a su juicio no hace otra cosa más que enseñar la opinión que la multitud se forja cuando se reúne en asambleas, tribunales, teatros y campamentos, de manera tal que en el fondo es la multitud el más grande sofista corruptor de la juventud. Y, en la misma línea, *Hipias menor* 364d3-6, *Protágoras* 328b1-c2 y *Eutidemo* 306e3-307a1.

2. LA DISTINCIÓN ENTRE «VIVIR» Y «VIVIR RECTAMENTE CON ARREGLO A LO JUSTO» EN EL *CRITÓN*. LA PERSONIFICACIÓN DEL ESTADO ATENIENSE Y DE SUS LEYES. LA FUERZA DE LA LEY Y LA FILOSOFÍA DEL COMPROMISO POLÍTICO

Ya en la *Apología* Platón insistía, a partir de la ejemplar actitud socrática, en que no se debe, frente a cualquier ocasión de peligro que a uno se le presente (prisión, muerte, privación de bienes, etc.), evitar la muerte a un precio tal que implique renunciar a los propios principios éticos. Todo el *Critón*, en efecto, gira en torno a la discusión acerca de si es justo o no escapar de la prisión y salvarse de la condena a muerte asigna-

da por los jueces en el tribunal, mediante un soborno orquestado por un grupo de amigos y discípulos de Sócrates. A lo largo del diálogo se examinan las razones que esgrimen tanto Critón[51] como —personificación de su figura mediante— las Leyes de Atenas, con el fin de persuadir a Sócrates, persuasión que, como veremos, puede orientarse con arreglo a lo justo o a lo injusto. A través de la figura de las Leyes de Atenas, Sócrates insistirá en la contradicción que implica haber insistido durante toda su vida en que lo más importante para los hombres es la virtud y la justicia, y también la legalidad y las leyes[52], y al mismo tiempo —y siguiendo la opinión de la mayoría— ir contra las leyes que dispone la *pólis*. Trayendo a colación una contraposición clave, que será retomada casi con las mismas palabras por Aristóteles en la *Política*[53], no se trata sólo del mero vivir (*tò zên*) o sobrevivir, como sería el caso de Sócrates practicando la filosofía en alguna de las ciudades adonde lo hubiera llevado su destierro, sino de vivir bien (*eû zên*), lo que es igual a vivir de manera justa y honrada. Allí radica, a su juicio, lo más importante y lo que constituye la base de la ética socrática[54]. Sobre el telón de fondo de esta contraposición, la alternativa ofrecida por Critón (en representación de un grupo de amigos y discípulos) de escapar de la prisión pagando dinero y favores a los que lo saquen, si bien podía significar para Sócrates la posibilidad de sobrevivir en el destierro, implicaba actuar injustamente, dejando así de lado el vivir bien[55].

[51] Personaje que ya había aparecido en *Apología* 33d8-e1 como presente en el juicio junto con otros amigos fieles.

[52] *Critón* 53c7-8.

[53] Cfr. al respecto *Política* III 9, 1280a 31-34, donde Aristóteles señala que los hombres no han formado una comunidad sólo para vivir (*zên*), sino para vivir bien (*eû zên*).

[54] Cfr., entre otros pasajes, *República* IX 578c6-7, *Leyes* VIII 828d5-829a1.

[55] A sabiendas de su rechazo en el proceso de defensa en el tribunal, donde Sócrates había desechado terminantemente la posibilidad del destierro (*phugé*) alegando que su vida fuera de Atenas no tendría ningún sentido, pues ello equivaldría a quedar libre a condición de dejar de filosofar (cfr. *Apología* 29b9-30d2, 37c4-d4), Critón vuelve a plantearle la alternativa del destierro en su ciudad (Tesalia), donde será recibido con gran estimación (*Critón* 45b6-c4). Para el tema de la pobreza de Sócrates y de la buena disposición de sus amigos y discípulos para remediar las consecuencias que ella acarrea, cfr., entre otros pasajes, *Apología* 38b1-9, *Critón* 44b5-c5, *República* I 337d9-10, 338b1-9.

Platón establece en el *Critón* dos principios éticos que, encarnados en la figura de Sócrates, recorren las distintas fases de su pensamiento político. Por un lado, el principio del intelectualismo socrático, según el cual, tal como ya se dejaba ver en la *Apología* cuando Sócrates se defendía ante Meleto del cargo de corrupción a la juventud trazando la distinción entre hacerlo de forma voluntaria e involuntaria o por ignorancia, en ningún caso y cualquiera que sea el daño que se reciba hay que obrar mal voluntariamente; por otro, la máxima desarrollada más tarde en el *Gorgias*, según la cual es preferible sufrir o padecer injusticia que cometerla[56]. El primer principio constituye una pieza clave de la ética socrática, y supone que lo que lleva a obrar bien y ser feliz es el vivir con conocimiento[57]. Si el núcleo del intelectualismo socrático descansa en el hecho de que la posesión del conocimiento (*epistéme*, *sophía* o *phrónesis*, términos, por lo general, equivalentes en Platón) garantiza o asegura la buena acción («pues ésta es la única acción mala: estar privado de conocimiento»[58]), el que yerra involuntariamente lo hace por ignorancia y, como tal, más que castigo necesita enseñanza. Ya advertimos aquí un estrecho vínculo entre el plano ético y el epistémico, y sobre todo la idea de la «utilidad» o «provecho» (*ophéleia*) que comporta toda *epistéme*, cuya doble vertiente teórica y práctica se torna un elemento central en el marco del

[56] El desarrollo de estos dos principios clave de la ética intelectualista socrática puede leerse asimismo en *Critón* 49a4-d9, *Hipias menor* 375d3-376a4-5, *Protágoras* 345d3-e6, 352b1-e2, 357d3-e1, 358c6-d2, *Gorgias* 469b8-481c2, 488a2-4, 508d5-509e7, *Menón* 77b6-78b2, *República* I 335c1-7, IV 444b1-445b4, IX 591a5-b7, *Timeo* 86d1-e3 y *Leyes* V 731c2-5, donde ya sin la figura socrática como portavoz, Platón retoma la doctrina de que nadie es injusto voluntariamente; VIII 829a1-6, IX 860d1-863d4, y *Carta* VII 335a2-7. Para un tratamiento exhaustivo del intelectualismo socrático en el *corpus* platónico, cfr. especialmente NEHAMAS, 1999, pp. 27-58.

[57] Cfr., entre otros, *Cármides* 172a1-3, 174b11-c1, y *Gorgias* 460b1-8. Para una crítica de la ética intelectualista socrática, véase, entre otros pasajes, Aristóteles, *Ética Nicomaquea* II 2, 1103b26-31.

[58] *Protágoras* 345b5.

pensamiento político platónico[59]. La cuestión central que subyace y que revela asimismo la necesidad de conocer la verdadera naturaleza de cualquiera de las virtudes (tales como la valentía, la piedad, la belleza, etc.) a las que suele apuntar la pregunta socrática es la siguiente: cómo vamos a saber si un discurso o una acción implica virtud si no conocemos *previamente* lo que es la virtud en sí misma[60]. A propósito, es sumamente ilustrativo el *Eutidemo*, diálogo de transición donde Platón establece una clara asimilación entre el saber, conocimiento o discernimiento (*sophía*, *epistéme* y *phrónesis*), la utilidad (*ophéleia*) y el éxito o buena fortuna (*eutychía*). Tal asimilación da cuenta de la base epistémica que respalda la ética intelectualista socrática que Platón ilustra en diversos diálogos, ya que es justamente el conocimiento la mejor guía y garantía para el buen uso de los bienes en general (belleza, riqueza, salud, honores, etc.):

> En consecuencia, el saber (*sophía*) siempre proporciona éxito a los hombres. No podría suceder, en efecto, que alguien yerre por saber, sino que necesariamente debe obrar bien (*orthôs prâttein*) y lograr su propósito; de otro modo, no sería saber[61].

[59] Véase al respecto ROMEYER DHERBEY, 2001, p. 26, según el cual el intelectualismo ético deviene naturalmente intelectualismo político.

[60] En *Eutifrón* 6e3-6 puede leerse claramente este pasaje del conocimiento a la acción. Allí, en efecto, Sócrates le solicita al personaje homónimo, un presunto experto en cuestiones religiosas, que le responda acerca del carácter (*idéa* o *eîdos*) propio de lo pío (*tò hósion*) en toda acción. Si bien el término *idéa* (o *eîdos*) no compromete aún el sentido técnico-filosófico (ontológico) de una realidad inteligible (*i.e.* separada del ámbito sensible), propio de los diálogos de madurez, lo cierto es que Platón deja asentado aquí que si uno conoce el carácter universal (*eîdos*) de una determinada virtud (*areté*), no puede sino obrar en conformidad con tal conocimiento. Cfr. en la misma línea *Hipias mayor* 304d8-e2, *Menón* 86d3-e1. Respecto de esta cuestión, cfr. especialmente ALLEN, 1970, pp. 164-166, quien establece una diferencia entre el papel de la *idéa* (o *eîdos*) en los diálogos tempranos (vinculado allí a la dialéctica socrática) y en los maduros (encarnado en realidades trascendentes).

[61] *Eutidemo* 280a6-8. Otras vinculaciones explícitas entre ambos planos pueden leerse en *Eutifrón* 7c10-d5, *Cármides* 169b4-c2, 171d1-172a5, *Hipias menor* 375d8-e5, 369d2-e2. En el *Protréptico* B 53 Aristóteles también insiste mucho en el valor supremo de la sabiduría como el bien más grande y la más provechosa de todas las cosas.

Al proporcionar, pues, rectitud y éxito (*eutychía*), el *conocimiento es concebido como un bien, y la ignorancia un mal*. Más allá de la cuestión —objeto de debate tanto en el *Protágoras* como en el *Menón*— de si es o no enseñable, lo que siempre queda en pie desde el punto de vista socrático-platónico es que el único camino por el cual el hombre puede llegar a ser realmente feliz es a través de la adquisición del mayor saber posible.

Si aplicamos estos principios éticos al caso de la propuesta de Critón, tendríamos que la alternativa de la fuga mediante soborno sería obrar mal voluntariamente, de modo tal que antes de cometer un acto malo y vergonzoso (la fuga) yendo contra la voluntad de las leyes de la ciudad, es preferible padecer la injusticia de su condena. Aun cuando Sócrates encuentre injusto el fallo del tribunal y desde su óptica se halle en la situación del que recibe un mal, cree de manera firme que no se debe responder a la injusticia con injusticia, sino siempre con justicia, es decir, acatando lo que ordena la ley (ya sea recibir golpes, sufrir prisión, destierro, ser privado de los derechos ciudadanos, de la pérdida de los bienes, ir a la guerra, condena a muerte, etc.). Independientemente de las deficiencias del sistema judicial ateniense y de las grandes injusticias que éste pudiera llegar a promover (como es el caso de su condena a muerte), el problema central para Sócrates no radicaba en las leyes mismas (personificadas en el diálogo), sino en los hombres (jueces) que las representaban:

> Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas, has intentado destruirnos[62].

Contrariamente a ello, y encarnando la opinión de la mayoría, Critón considera —y de allí parten todos sus intentos persuasivos— que frente al mal que está recibiendo Sócrates, es

[62] *Critón* 54b8-c8.

justo responder con un mal (como es el caso de escaparse de la cárcel). El *Critón* puede, en este sentido, leerse como una crítica a la idea de que debe responderse a la injusticia con una respuesta simétrica.

A través del diálogo imaginario que Sócrates mantiene con la figura personificada de las Leyes de Atenas, Platón busca dejar asentado lo que debería hacer todo ciudadano frente a estas dos alternativas de persuasión: la basada en lo injusto (posición de la fuga representada en la figura de Critón y en la opinión de la mayoría), o la basada en lo justo (encarnada en la figura de las Leyes de Atenas que platican con Sócrates), alternativa por la que éste se termina inclinando al término del diálogo[63]. La lógica argumentativa de las Leyes de Atenas apunta a mostrar que, desde su nacimiento hasta su muerte, toda la vida de Sócrates fue posible en la medida en que existían en la ciudad disposiciones legales (relativas a los matrimonios, nacimientos, crianza y educación de los hombres; celebración de los juicios y administración de la ciudad; dictado de sentencias por parte de los jueces, etc.) gracias a las cuales pudo formarse y desarrollarse como ciudadano. Si se inclinara por la alternativa de Critón, Sócrates, quien incansablemente profesó ocuparse siempre de la virtud, estaría destruyendo el marco o contrato jurídico del que fue resultado, y a través de ese gesto, a la patria en su conjunto, faltándole así el respeto a lo que merece más honor, veneración y estimación que la madre, el padre y que todos los antepasados. Si uno acuerda en actos y palabras vivir como ciudadano según las leyes de una ciudad[64], es decir, si se compromete voluntariamente como ciudadano con el marco legal en que ha nacido y vivido, debe en consecuencia acatar, sin

[63] Para una vinculación entre la figura de las Leyes de Atenas y la retórica filosófica socrático-platónica propuesta en *Gorgias* y *Fedro*, cfr. WEST, 1989, pp. 77-79.

[64] Sobre este acuerdo entre actos y palabras, cfr. especialmente *Laques* 188c6-d6, donde el personaje homónimo afirma ante Nicias su buena predisposición a dejarse examinar por Sócrates, persona que demuestra una coherencia, armonía o consonancia entre su modo de vivir (*i.e.* sus actos) y sus palabras en relación con la *areté*. Un pasaje similar puede leerse en *República* III 412a4-7.

oponer resistencia, todas las disposiciones legales que la ciudad establezca, ya sean beneficiosas o perjudiciales:

> El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos, y decimos que el que no obedezca es tres veces culpable, porque le hemos dado la vida y no nos obedece, porque lo hemos criado y se ha comprometido a obedecernos, y no nos obedece ni procura persuadirnos si no hacemos bien alguna cosa. Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos una opción entre dos, persuadirnos u obedecernos; y el que no obedece no cumple ninguna de las dos[65].

Más adelante veremos cómo en *Leyes* la ley tendrá para Platón un doble carácter: por un lado, un preámbulo (*prooímion*) persuasivo o exhortativo, cuya meta apunta a que los ciudadanos adquieran hábitos correctos en pos de la búsqueda de la virtud. Por otro, la coacción o castigo de la ley propiamente dicha para el que no obedece. Será justamente el lugar preliminar asignado al preámbulo o proemio de las leyes lo que marca la diferencia fundamental entre la legislación tradicional (focalizada principalmente en el castigo) y la platónica, que se caracterizará en este diálogo por la combinación de persuasión y castigo[66].

En la medida en que Sócrates demostró a lo largo de su vida, incluso más que otros atenienses al haberse destacado y no haber salido de la ciudad (cuando podía haberse ido a Lacedemonia, Creta, Tebas o Mégara, ciudades todas con buenas leyes[67]), acatar plena, voluntaria y gustosamente el compromiso político de vivir en Atenas de acuerdo con sus leyes, y tuvo, tal como lo dispone el mismo marco legal, la oportunidad de persuadir a los jueces

[65] *Critón* 51e1-52a3.

[66] Cfr., entre otros, *Leyes* II 659c9-660a8, IV 721c8-724b5, V 773d6, VI 782e6-783a7, VIII 837e5-6, X 890c3-d8.

[67] Cfr. especialmente *Critón* 52e5-53a3, 53b3-5. A diferencia de los sofistas que, por su carácter de extranjeros y de maestros itinerantes, conocían los usos y costumbres de diversas ciudades, Sócrates se preciaba de no haber salido nunca de Atenas, salvo para el cumplimiento de sus deberes militares como soldado.

en el tribunal respecto de su absolución o de ofrecer otras contrapropuestas de penas posibles, la única opción apropiada al ser condenado pasaba por obedecer el fallo del tribunal dictado en su contra. Dejarse persuadir por la oferta de Critón implicaba en última instancia violar el contrato social asumido al adquirir los derechos ciudadanos y, por tanto, obrar contra la voluntad de la ciudad expresada en el conjunto de sus leyes[68]. En este sentido, lo que queda en pie al término del diálogo es que todo aquel que viola los acuerdos legales que en algún momento supo asumir termina por volverse un «destructor de las leyes (*nómon diaphthoreús*)»[69] o, lo que es lo mismo, un enemigo del sistema o régimen político (*politeía*) de su ciudad.

En lo que respecta a nuestro eje, lo interesante del *Critón* es que Platón ya empieza a introducir de forma preeminente en su reflexión acerca de lo político la perspectiva teórica de la legalidad y la de su imperiosa necesidad, aun cuando todavía no haya dado a luz, como veremos en *República*, su «pintura más hermosa» (*kallíste graphé*) de gobierno[70]. No obstante, ya encontramos aquí de manera embrionaria la necesidad de acatar, por sobre todas las cosas y aun cuando vayan contra nuestros intereses, la ley («¿Pues —como le dicen las Leyes en un determinado momento— a quién le agradaría una ciudad sin leyes?»[71]), tópico que volveremos a ver en *Leyes*, bajo la noción de nomocracia o gobierno de la ley. Allí Platón nos dirá

[68] *Critón* 52c8-d3. Para el tema de la obediencia a la ley o defensa del contrato social en *Apología* y *Critón*, cfr. especialmente VLASTOS, 1995a, pp. 30-42; GÓMEZ-LOBO, 1998, pp. 73-84 y 104-125; KRAUT, 2002, pp. 224-228; y DE ROMILLY, 2004, pp. 96-97, quien acertadamente apunta: «El hecho es que Sócrates, en el momento de la crisis de la ley y en el de la crisis de la ciudad, encontró el modo de elaborar, retomándole a los sofistas los términos de su propia definición, una doctrina del contrato que liga el individuo a las leyes; doctrina más imperiosa, más fogosa, más viva y absoluta de lo que se había hallado hasta entonces y de lo que se hallaría después. En el linde del siglo IV, el *Critón* es una defensa heroica de esa ciudad que, sin embargo, mata a Sócrates. El *Critón* saca su fuerza de que, pese a todo, expresa una filosofía que es, en el sentido más estricto del término, una filosofía del compromiso».

[69] *Critón* 53c1.

[70] *República* VI 501c3, VII 527c2.

[71] *Critón* 53a4-5.

que los legisladores establecen la ley en la idea de que es el mayor bien para la ciudad y de que sin ella es imposible gobernar en buen orden. En este sentido, los que saben (no la mayoría) consideran que en verdad es más propio de la ley para todos los hombres producir beneficio que perjuicio, de modo tal que lo más beneficioso siempre proviene por el lado de la ley, aun cuando, como en este caso particular, se haga mal y termine perjudicando al mismo Sócrates.

3. LOS ORÍGENES DE LA CIENCIA POLÍTICA EN EL MITO DE PROMETEO DEL *PROTÁGORAS*. EL TÓPICO DE LA ENSEÑABILIDAD DE LA VIRTUD POLÍTICA

Bajo el marco de la pregunta socrática acerca del contenido de la enseñanza del sofista Protágoras de Abdera, éste da cuenta en el diálogo homónimo de la dimensión retórica y ético-política que detentan sus lecciones, las cuales, según él, no se dispersan, como las de otros sofistas (por ejemplo, Hipias), por distintas especializaciones técnicas (como la matemática, la astronomía, la música, etc.):

> En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos (*perì tôn tês póleos*), para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir[72].

El programa de enseñanza sofística, como puede observarse a la luz de uno de sus más afamados representantes, apunta a la consecución de dicho objetivo (*i.e.* hacer a los ciudadanos más capaces en el obrar y en el decir) a partir de la transmisión de la virtud (*areté*) política[73]. Frente a esta apropiación por parte de

[72] *Protágoras* 318e4-319a2. Véase en la misma línea la primera definición que en *Menón* 71e1-5 brinda el personaje homónimo, discípulo del sofista Gorgias, acerca de la virtud del hombre, definición posteriormente refutada por Sócrates.

[73] Si bien su traducción convencional por «virtud» circunscribe el sentido

la sofística de la política en tanto objeto de transmisión, Sócrates se levanta con la tesis, reiterada en *Menón*, de que la virtud política no es objeto de enseñanza, ya que, de acuerdo a la manera en que los sofistas la profesan, no se trata de un arte (*téchne*) o ciencia (*epistéme*). Como dirá más tarde en *República*, al referirse a la educación impartida por los sofistas:

> La educación no es tal como proclaman algunos que es. En efecto, dicen, según creo, que ellos proporcionan conocimiento (*epistéme*) al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos[74].

De allí que lo primero que introduzca Platón en este diálogo sea una de las críticas más fuertes a la lógica del sistema democrático ateniense, basada en un criterio cuantitativo (sorteo) de participación ciudadana en el ejercicio del poder político.

Cuando la comunidad política ateniense se congrega en la Asamblea (*ekklesía*) a fin de deliberar y decidir sobre cuestiones pertenecientes a oficios técnicos (como, por ejemplo, las construcciones públicas), se manda a llamar como consejero a un técnico o entendido en tal oficio (arquitecto), desestimando de esta forma los consejos que pudieran llegar a provenir de gente no especializada en el asunto. Pero, a diferencia de las cuestiones técnicas, en las decisiones relativas al gobierno de la *pólis*, pareciera que cualquier persona puede aconsejar en materia política sin importar si cuenta con algún tipo de competencia epistémica para fundamentar sus posiciones:

> Pero cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, toman-

---

del término a un ámbito exclusivamente moral, cabe recordar que para un griego la definición de la *areté* hace referencia, en un sentido más general, a la «excelencia», «mérito» o «perfección» de algo (ya sea una persona, un animal, un órgano sensorial u objeto inanimado) para cumplir la «función» u «operación» (*érgon*) que le es propia. Es ilustrativo al respecto lo que señala Platón en *República* I 353b2-c7, y ARISTÓTELES en *Ética Nicomaquea* II 6, 1106a15-24; VI 1, 1139a16-17. Para la significación política de la *areté*, cfr. CANTO-SPERBER, 1991, pp. 38-40; y DAY, 1994, pp. 17-18.

[74] *República* VII 518b7-c2.

> do la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro intenten luego dar su consejo. Evidentemente, es porque creen que no se trata de algo que pueda aprenderse[75].

El principal problema del régimen democrático de gobierno estriba en que la comunidad ciudadana y sus principales referentes políticos no se apoyan o cuentan con un saber que oriente sus decisiones prácticas. Como no hay nada que aprender, vale lo mismo la opinión de cualquiera o la de una mayoría que, por lo general, es acusada por Platón de irreflexiva y alejada de la verdad[76]. Dicho pasaje del *Protágoras* anticipa uno de los pilares fundamentales que sostendrá, como veremos, el orden político de la *pólis* ideal que Platón proyecta en *República*: el principio de la especialización de las funciones, según el cual conviene que cada uno se dedique al oficio que le es propio, sin inmiscuirse en territorios ajenos, sobre todo los vinculados a la técnica política (*politikè téchne*). Es precisamente esta violación del principio de la especialización de las funciones lo que Platón critica duramente a la clase política ateniense, puesto que, sin saber, se refieren en sus obras a cuestiones que atañen al gobierno de las ciudades[77].

---

[75] *Protágoras* 319c8-d7.

[76] Uno de los tópicos que se repetirá con frecuencia en los diálogos platónicos (y especialmente en los tempranos) es el de la contraposición y superioridad del juicio del técnico o experto (*technikós*, es decir, el que detenta una *téchne* o *epistéme*) por sobre el de la mayoría (*plêthos*). Traducido en términos políticos, se trata para Platón de encontrar un técnico o experto en lo que respecta a lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, valores éticos y estéticos que, a partir de los diálogos de madurez, se hallarán en relación con las Ideas, objeto supremo de conocimiento del filósofo o dialéctico. Cfr. al respecto *Critón* 48a5-10, *Hipias mayor* 284e4, *Laques* 184e8-9. Para otras muestras del desprecio que suele manifestar Platón por el juicio de la mayoría, véase, entre otros, *Protágoras* 317a4-6, *Gorgias* 474b1, *Eutidemo* 307a3-b1, *República* VI 492b5-c8.

[77] Compárese este pasaje del *Protágoras* con el del *Gorgias* 455a8-456a3, donde el sofista homónimo afirma, en el marco de su definición del objeto y poder (*dýnamis*) de la retórica, que el consejo que pudieran llegar a dar en



Estela funeraria griega con la representación de un alfarero. Para Platón la especialización profesional de la clase política que ha de gobernar la *pólis* es tan necesaria como la que se exige dentro de los gremios para el ejercicio de la actividad profesional.

Lo segundo que aduce Sócrates a favor de la tesis de la no enseñabilidad de la virtud política es que los hombres de bien y mejores ciudadanos, así como los más sabios y los estadistas más importantes, no fueron capaces de transmitir ni siquiera a sus propios hijos la virtud en la que ellos mismos se distinguían, tópico que Platón reiterará en el *Gorgias* y *Menón*, donde afirma que incluso Pericles no pudo transmitir a sus dos hijos (Páralos y Jántipo) la virtud política que él detentaba para administrar los asuntos de la *pólis*[78]. Anticipándose al tema del acceso a la virtud como opinión verdadera o don divino (el cual sobreviene de manera espontánea) recién formulado a la altura del *Menón*, Sócrates afirma que, precisamente por no haber sido educados por su padre, los hijos de Pericles, «andando por todas partes, pacen con libertad por si acaso espontáneamente (*autómatoi*) alcanzan por su cuenta la virtud»[79]. La conclusión que Sócrates desprende de las dos razones mencionadas es que la virtud no es enseñable, lo cual contradice abiertamente la postura de Protágoras, quien a viva voz se autoproclamaba como maestro de excelencia retórico-política. Con vistas a demostrar la tesis contraria a la sostenida por Sócrates, esto es, que la virtud es efectivamente enseñable, de modo tal de poder justificar su propio rol de maestro ante los atenienses que acudían a él en busca de sus servicios, el sofista apelará a un mito y a un razonamiento (*lógos*). En lo que respecta al primero, se trata del célebre mito de Prometeo, resignificado aquí por Platón en función del tópico de la enseñabilidad o no de la virtud.

Según este mito de tono arcaico y de claras resonancias hesiódicas[80] contado por Protágoras, cuando los dioses se dispusieron a crear las razas mortales a partir de la tierra, ordenaron

---

una Asamblea oradores políticos tales como Temístocles y Pericles respecto de asuntos relativos a la medicina, la arquitectura (construcción de murallas, puertos y arsenales en Atenas) y la estrategia se impone sobre la opinión de los respectivos expertos en tales técnicas. Cfr. asimismo *República* X 598b6-d5.

[78] Véase al respecto *Protágoras* 319d7-320b3, 324d2-328d2, *Alcibíades* I 118d6-119a6.

[79] *Protágoras* 320a2-3.

[80] Cfr. Hesíodo, *Trabajos y días* 42-210, y asimismo Esquilo, *Prometeo encadenado* 249-255.

a Prometeo y a Epimeteo que distribuyeran las capacidades a cada una de ellas de la forma más conveniente. Al segundo y menos sabio le tocó la tarea de distribuir las capacidades físicas (*i.e.*, fuerza, rapidez, debilidad, alas, recursos de huida, protección contra las estaciones del año, medios de alimentación, etc.) de manera equilibrada, a fin de que las diversas especies no fueran aniquiladas entre sí y pudieran generar descendencia. Pero en la inspección del reparto, Prometeo advierte que su hermano, sin darse cuenta, había gastado todas las capacidades en los animales, dejando totalmente inerme la especie humana, cuya naturaleza quedó desnuda, descalza, sin coberturas ni armas. Frente a la incertidumbre de Epimeteo, Prometeo decide robarle a Hefesto su técnica de utilizar el fuego y a Atenea su saber práctico (*éntechnos sophía*) a fin de dotar al hombre de algún tipo de protección y recursos. Si bien gracias a este robo de Prometeo (por el que después éste sufrió su conocido castigo) el hombre obtuvo tal saber técnico manual o técnica demiúrgica (*demiourgikè téchne*) para su vida, mediante la cual pudo equiparse en términos de vivienda, vestimenta y alimentación, tal saber resultaba insuficiente para la lucha contra las fieras. Al carecer de la técnica política (a la que pertenece la técnica bélica), dependiente de Zeus, los hombres no podían llegar a reunirse pacíficamente y, por tanto, formar ciudades, sino que terminaban por atacarse unos a otros, dispersándose y finalmente pereciendo. Ante la posibilidad de que la raza humana sucumbiera por tal motivo, Zeus envió a Hermes que trajera a los hombres la vergüenza y la justicia (*aidós kaí díke*), para que hubiera orden en las ciudades y vínculos de unión en amistad[81]. El reparto de la vergüenza (*aidós*), entendida como sentimiento de dignidad, respeto, pudor o discreción[82], y la justicia (*díke*) por parte de Hermes, a diferencia de los saberes técnicos distribuidos de forma parcial (como, por ejemplo, la técnica médica

[81] *Protágoras* 322c2-3. Para un análisis de las oposiciones (dioses-mortales, hombres-bestias, técnica demiúrgica-técnica política) en juego en el mito, cfr. especialmente BRISSON, 2000b, pp. 114-122.

[82] Sobre la dificultad de traducción de *aidós* y *díke*, cfr. especialmente ILDEFONSE, 1997, pp. 231-238.

o arquitectónica), debe hacerse, por orden de Zeus, extensivo a *todos* los hombres, comprometiéndolos de esta forma a la participación política:

> Pues —como afirma Zeus— no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, establece una ley de mi parte: que al incapaz de participar de la vergüenza y de la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad[83].

El mito supone, como se desprende de la consiguiente explicación que de él hace Protágoras, una clara legitimación de la práctica democrática (particularmente la ateniense) en tanto insta a la abierta participación de todos los ciudadanos en los asuntos públicos[84]. Si bien en lo que toca a la mayor parte de las técnicas (como la arquitectónica, médica, musical, metalúrgica, etc., sujetas todas a una distribución y participación restringida) las decisiones quedan en manos de unos pocos expertos o entendidos, en lo que respecta a la virtud política *todos* los hombres estarían capacitados para decidir y dar su consejo sobre ella en la asamblea democrática, en tanto don otorgado por Zeus con vistas a que los hombres puedan vivir bien en comunidad política[85]. En este sentido, la condición *sine qua non*

[83] *Protágoras* 322d2-5. Para otras referencias al mito de Prometeo en la obra platónica, así como a los dones conferidos por los dioses, cfr. entre otros, *Político* 274c4-e1. Un análisis exhaustivo del mito puede leerse en STEWART, 1960, pp. 212-251; GARCÍA GUAL, 1979, pp. 47-68; e ILDEFONSE, 1997, pp. 21-27. Respecto del compromiso de participación política, es interesante trazar un paralelo entre este pasaje y lo que declara Pericles en su discurso fúnebre relatado por Tucídides: «Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación. Nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria, y entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla. Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil (*achreîos*)» (*Historia de la guerra del Peloponeso* II 40, 1-5).

[84] Sobre la relación entre sofística y democracia, cfr. especialmente MÜLLER, 1986, pp. 179-193.

[85] Respecto del poder de la asamblea democrática, cfr. GALLEGO, 2003, p. 174.

para que exista una *pólis* es que todos los ciudadanos participen de la virtud, esto es, «de la justicia, de la sensatez y de lo ordenado por ley divina, y, en resumen, esto como unidad es lo que proclamo que es la virtud del hombre (*andrós aretḗ*)»[86]. Y ello es lo que justamente acontece en el régimen democrático ateniense, donde, desde la perspectiva protagórica, se acepta razonablemente que cualquier persona (por ejemplo, un herrero o un zapatero) pueda dar consejos sobre los asuntos políticos, puesto que todos participan en éstos[87]. Al que, por el contrario, se desentienda de la virtud política, es preciso enseñársela animosamente y, si se negara a ello, castigarlo.

La segunda demostración a la que apela Protágoras con vistas a demostrar la enseñabilidad de la virtud es de corte racional y se vincula con una teoría sobre la función social y ejemplar del castigo. Se trata, bajo la óptica protagórica, de probar a toda costa que la virtud política no se adquiere por naturaleza ni por azar (tratamiento que volverá a aparecer casi en los mismos términos en *Menón*), sino que es enseñable y se obtiene por ejercicio. La formación en términos privados y públicos en la virtud empieza para Protágoras en la infancia, puntualmente a partir de los cuidados que el niño recibe de parte de la nodriza, la madre, el padre y el pedagogo, y más tarde de los maestros de música y gimnasia en las escuelas. Llegado el punto de separación de sus maestros, la ciudad obliga a los jóvenes a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas. Al que se aparte de las leyes se le aplicará el castigo, cuya finalidad supone la noción de justicia como enderezamiento. Es por ello que Protágoras apela a la idea de que lo que subyace a la hora de aplicar un castigo a un hombre contrario a la virtud política (*i.e.* alguien injusto, impiadoso, etc.) es que a través de él es posible llegar a corregirse, es decir, a adquirir la virtud, puesto que de otra manera el castigo

[86] *Protágoras* 325a1-2, y cfr. asimismo 323b7-c2.

[87] En una de sus tantas críticas al régimen democrático, Platón sostendrá en *República* VIII 558b1-c1 que en este régimen no importa el nivel de instrucción que alguien detente para participar en política, sino que se honra a cualquiera sólo con tal de que diga que es un protector de la multitud.

no tendría sentido. En efecto, nadie censura ni castiga los defectos que sobrevienen a los hombres por naturaleza o por azar (como ser feo, bajo o débil), sino los vicios (injusticia, impiedad, etc.) que se adquieren por medio del ejercicio y el aprendizaje. La idea misma del castigo (público y privado) se sustenta para Protágoras en sus efectos disuasivos, lo cual supone una modificación de la conducta por parte de quien comete un mal, y con ello la posibilidad de enseñabilidad y adquisición de la virtud:

> Porque nadie castiga a los malhechores prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho de haber delinquido, a no ser quien se vengue irracionalmente como un animal. Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido —pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido—, sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni éste mismo ni otro, al ver que éste sufre su castigo. Y el que tiene ese pensamiento piensa que la virtud es enseñable[88].

Respecto del tópico de que los hombres de bien y mejores ciudadanos, así como los estadistas más importantes (como por ejemplo Pericles), no fueron capaces de transmitir ni siquiera a sus hijos la virtud en la que ellos se distinguían, tópico que apunta a probar empíricamente la tesis socrática de la no enseñabilidad de la virtud, Protágoras argumenta con una analogía entre el arte de tocar la flauta y el aprendizaje de la virtud política. Si bien, en efecto, muchas veces del buen flautista puede resultar uno vulgar o mediocre, y del vulgar, uno excelente, aun así, desde su óptica, debe reconocerse que todos los flautistas, ya sean mediocres o excelentes, serían al menos más capaces que cualquier particular no entendido en el arte de tocar la flauta. Y esto mismo puede decirse respecto de la virtud política en manos de todos los hombres, en tanto algunos la ejercerán de modo excelente, y otros, mediocremente:

[88] *Protágoras* 324a6-b6. Puede trazarse aquí un paralelo con la teoría del castigo desarrollada por Platón en *Gorgias* 478e6-479c6, donde, en términos medicinales, el castigo apunta a purificar y liberar al alma de la maldad. De esta forma, el que no obtiene el castigo que merece es en realidad un desafortunado. Cfr. en la misma línea *República* IX 591a10-b7.

> De igual modo, piensa ahora que, incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ese mismo sería justo y un entendido en ese asunto, si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes, ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir que fueran unos salvajes. En verdad que si te encontraras entre tales gentes, te quejarías echando de menos la maldad de los hombres de aquí. Ahora, en cambio, gozas de paz, porque todos son maestros de virtud, en lo que puede cada uno, y ninguno te lo parece[89].

De ahí que para Protágoras no resulte extraño que de buenos padres nazcan hijos mediocres, y de padres mediocres, excelentes. Todo el pasaje apunta fundamentalmente a una autojustificación de la propia labor de Protágoras como maestro de educación y de virtud y, al mismo tiempo, a remarcar su ventaja respecto de los otros maestros. En este sentido, para suplir dichas deficiencias educativas y llegar a hacer mejores a los hombres en lo tocante a la virtud política, puede apelarse justamente a la figura de Protágoras y a su arte.

En el último tramo del diálogo Sócrates y Protágoras se enredan en una ardua discusión respecto de la unidad o no de la virtud, cuyo eje gira en torno a la siguiente pregunta socrática:

> ¿La sabiduría, la sensatez, la valentía, la justicia y la piedad (*sophía kaì sophrosýne kaì andreía kaì dikaiosýne kaì hosiótes*), que son cinco nombres para una sola cosa, o a cada uno de los nombres subyace una esencia particular (*tis ídios ousía*) y cada objeto tiene su propia facultad, que no es igual la una a la otra[90]?

[89] *Protágoras* 327c4-e3.

[90] *Protágoras* 349b1-6, 329c6-330a2. Cabe señalar que el problema de las partes y de la unidad de la virtud no se limita a la fase temprana del pensamiento platónico (cfr. asimismo *Critón* 53e6-54a1 y *Laques* 197e10-198b1), sino que reaparece con frecuencia en algunos diálogos de transición, madurez y vejez, como *Menón* 72c6-79e3, *República* IV 427c6-434d1, VII 536a2-4, X 608b7-8, y *Político* 306a8-308b8, entre otros. El problema llega incluso hasta las *Leyes*, donde Platón traza una clara distinción entre la virtud total o integral (*pâsa areté*) y sus partes, que allí son la valentía, la prudencia, la justicia y la inteligencia. Véase al respecto *Leyes* IV 705d3-706a4, XII 963a1-964b6, 965c9-d3. Para un examen detallado de este problema en el *Protágoras* y en otros diálogos, cfr. especialmente VLASTOS, 1981, pp. 221-269; PENNER, 1992, pp. 169-175; ILDEFONSE, 1997, pp. 35-39; y COOPER, 1999a, pp. 76-117.

Si bien el sofista llegará a trazar una distinción entre cinco «partes» o «nombres» de la virtud, desde su perspectiva ésta comporta una cierta unidad o algo que es único. Para Protágoras, en efecto, justicia, sensatez, piedad, valentía y sabiduría (como la parte principal) constituyen partes de la virtud, si bien una de ellas, la valentía, difiere en gran medida de las otras cuatro más cercanas entre sí, puesto que puede darse el caso de hombres muy injustos, insensatos, impíos e ignorantes, que no obstante son muy valientes. En este sentido, al no ser la virtud, en su conjunto, una ciencia (*epistéme*), tal como se desprende de la postura protagórica, ella no podría enseñarse. Aun cuando el diálogo concluya de manera aporética, Platón logra instalar en el centro del debate el problema en boga de la enseñabilidad o no de la virtud, dejando entrever, a través de la posición socrática, su verdadera tesitura respecto de este asunto, a saber: que si las cinco partes de la virtud constituyen en su conjunto una ciencia, entonces la virtud podría ser enseñable[91]. En el fondo, lo que nunca estuvo claro en la discusión entre Sócrates y Protágoras, y de allí la conclusión aporética del diálogo, es lo que la virtud constituye en sí misma. Vemos cómo ya desde el *Protágoras* Platón insiste en que, antes de resolver el tema de la enseñabilidad o no de la virtud, debe apuntarse a lo que ella es en sí misma. Tal será, como veremos más adelante, la pregunta central del *Menón*.

4. RETÓRICA, POLÍTICA Y JUSTICIA EN EL *GORGIAS*

Si bien en una primera impresión el *Gorgias* tiene como tema la retórica, ya que la pregunta socrática disparadora del diálogo es cuál es el poder (*dýnamis*) del arte (*téchne*) del sofista homónimo y qué es lo que concretamente éste profesa enseñar, a medida que avanzamos en la lectura advertimos que la estrategia argumentativa platónica termina por apuntar su mira a la política ateniense de la época, puesto que la retórica es el medio

[91] *Protágoras* 361b3-7. Cfr. al respecto TAYLOR, 1976, pp. 213-214.

o instrumento por excelencia de que se sirve esta última. En efecto, la retórica es una de las principales armas de que se sirve la política, hasta el punto de que *rhétor* en griego significa, además de retórico u orador, político[92], y tal es el sentido que el término cobra en este diálogo, estableciendo desde el principio la relación entre retórica y política. Ello es lo que explica que Gorgias se defina a sí mismo como un distinguido maestro de retórica u oratoria política[93] y que, como tal, se considere capaz de hacer oradores a los demás. En el fondo, el diálogo gira en torno a la pregunta fundamental de la ética socrático-platónica que, implícita o explícitamente, vertebra todos los diálogos de Platón: de qué modo hay que vivir o, mejor, cuáles son los criterios para discriminar si un alma vive recta y felizmente en relación con su propia casa y la *pólis*[94].

Tal vinculación entre retórica y política se advierte desde el momento en que Sócrates lleva a Gorgias a definir gradualmente, de menor a mayor precisión, cuál es el objeto de su conocimiento. Recordemos algunas de sus notas principales: en primer lugar, se ocupa de los discursos sobre los asuntos humanos más importantes y excelentes; en segundo lugar, a diferencia de otras artes en las que la actividad manual constituye la parte principal (como, por ejemplo, la pintura y la escultura), la retórica ejerce su actividad y eficacia por medio de la palabra (*lógos*); su poder (*dýnamis*) y objeto fundamental consiste, en tercer lugar, en ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos[95]; de

[92] Cfr. especialmente *Apología* 32b7-c3.

[93] *Gorgias* 449a5-7.

[94] *Gorgias* 472c9-d1, 487e9-488a2, 492d5, 500c3-4. Cfr. asimismo *Leyes* V 730b34.

[95] *Gorgias* 452e1-4. Cfr. en la misma línea *Fedro* 261a7-b2. Queda claro aquí que la órbita y eficacia (o poder) de la retórica tradicional giraba en torno a los tribunales y las alocuciones públicas y privadas, ámbitos proclives al disenso o a posiciones contrarias acerca de las mismas cosas, como por ejemplo acerca de lo justo y lo injusto (*Fedro* 263a6-b5). De allí la estrecha vinculación que Platón establecerá más tarde en *Fedro* entre la retórica adulatoria tradicional (sofística) y lo verosímil (la opinión de la multitud), así

acuerdo al espacio político en el que se inscribe (tribunales, asambleas, etc.), la retórica es, en cuarto lugar, artífice de un tipo de persuasión que produce la creencia (y no la que origina *epistéme*, la cual abriría la posibilidad para otra clase de retórica aceptada, como veremos, dentro de la perspectiva socrático-platónica) respecto de los discursos referentes a lo justo y lo injusto[96]. Al quedar así delineada la relación entre retórica y ética, se revela la falta de fundamento epistémico que Platón advierte en la retórica profesada por los sofistas, y que tanto predicamento tendrá en la oratoria política de la época, puesto que en dichos espacios políticos el orador persuade a la multitud sobre los asuntos más importantes (*i.e.* sobre lo justo y lo injusto; sobre cuestiones relativas a la medicina, la arquitectura y la estrategia, etc.), sin detentar un verdadero saber acerca de lo que persuade, sino sólo contando con una mera creencia acerca de ello[97]. En quinto lugar, la retórica abraza y tiene bajo su dominio la potencia de todas las demás técnicas (por ejemplo, el discurso de la medicina, la arquitectura, la estrategia, etc.) y *en este sentido* el *orador puede hablar ante una multitud* (ignorante) sobre cualquier materia con más persuasión que el experto o entendido en ella[98]. Por último, la retórica es, como el pugilato, la gimnasia, la esgrima, un medio más de combate a través de la palabra que, al igual que éstos, debe usarse con discriminación frente a amigos y enemigos, sin responsabilizar ni a la técnica ni al maestro de retórica por los malos usos que pudieran llegar a hacer de ella sus discípulos. Además del carác-

como entre su nuevo paradigma retórico y la filosofía. Sobre la *dýnamis* de la retórica, cfr. WARDY, 1996, pp. 58-63; RENAUD, 2001, pp. 75-80; y DÍAZ y SPANGENBERG, 2004, pp. 9-46.

[96] *Gorgias* 454b7-455a2, 460e2-5.

[97] Cfr. al respecto *Fedro* 267a6-b2, donde Platón ironiza sobre el «método» de Gorgias como prototipo del modo de proceder sofístico. Justamente una de las críticas centrales que Platón dirige contra la educación sofística es que, si bien, gracias a su dimensión retórica, hace a los hombres capaces de hablar, no los termina capacitando para pensar sobre las cuestiones de las que hablan (cfr. *Gorgias* 449e4-6).

[98] Cfr. al respecto la caracterización de Gorgias al comienzo del *Menón* 70b5-c3.

ter agonal que reviste la retórica en tanto medio de lucha o combate (*agonía*) por medio de la palabra en el marco —y como reflejo- de la sociedad agonal expresada por la Atenas democrática[99], puede advertirse en esta última nota la tesitura gorgiana de su neutralidad, en la medida en que el problema no es con la técnica retórica *per se*, sino más bien con el uso recto o incorrecto que se haga de ella, del cual se desprende su valor ético. Así lo expresa Gorgias en un momento clave del diálogo:

> La retórica, como los demás medios de lucha, se debe emplear también con justicia. Según creo yo, si alguien adquiere habilidad en la oratoria y, aprovechando la potencia de este arte, obra injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar al que le instruyó; éste transmitió su arte para un empleo justo, y el discípulo lo utiliza con el fin contrario. Así pues, es de justicia odiar, desterrar o condenar a muerte al que hace mal uso, pero no al maestro[100].

Tras insistir Gorgias en su enseñanza del empleo justo de la retórica a todo aquel que quisiera ser su discípulo, Sócrates le hace reconocer que, como maestro de oratoria capaz de hacer oradores a los demás, es preciso que, bien antes o después de recibir sus lecciones, el discípulo conozca la naturaleza de lo justo y lo injusto. Y es ahí donde Platón hace intervenir el supuesto central de la ética intelectualista socrática a fin de refutar la postura gorgiana respecto de la neutralidad de la retórica. En efecto, tras conceder sorpresiva y acríticamente Gorgias no sólo que el orador conoce lo justo y lo injusto sino también dicho supuesto[101], según el cual el que conoce lo justo obra en conformidad con ese conocimiento, jamás podría darse el caso de que un orador use injustamente la retórica

[99] DELEUZE y GUATTARI, 1993, p. 10, destacan claramente esta relación entre el dispositivo agonal y la *pólis* democrática ateniense como comunidad de hombres libres en tanto rivales (ciudadanos). Cfr., en la misma línea, CASSIN, 1994, p. 12. Sobre la simbiosis entre retórica tradicional y democracia, cfr. especialmente SCHOFIELD, 2006, pp. 63-70.

[100] *Gorgias* 457b4-c3, 460c7-d6.

[101] Para la contradicción de la postura gorgiana como consecuencia de dicha concesión (*homología*), cfr. especialmente las palabras de Polo en *Gorgias* 461b4-c4, y asimismo las de Calicles en 482d3-5.

después de haber conocido lo que es justo[102]. En esta concesión del supuesto del intelectualismo socrático por parte de Gorgias, Platón hace anidar la contradicción de la posición suscrita por este sofista, la cual se despliega en los dos episodios restantes que componen el diálogo, por cuanto ambos vienen a ilustrar el divorcio entre retórica y justicia o, lo que es lo mismo, el empleo indebido o injusto que puede hacerse de la primera, ya sea por parte de un impaciente orador y discípulo de Gorgias como Polo, ya sea en manos de un joven con claras aspiraciones políticas como Calicles[103].

Esta conclusión apunta a mostrar la base inmoral sobre la que, desde la perspectiva socrático-platónica, descansa la retórica promovida por la sofística y que tanto predicamento tuvo sobre la clase política ateniense[104]. Porque, tal como en principio la empieza a caracterizar Gorgias antes de que Sócrates lo lleve a conceder que la persuasión que ella produce versa sobre lo justo y lo injusto, dicha clase de retórica se define al margen de la justicia y, fundamentalmente, en función de la utilidad que ella detenta para el orador. A la vez, tal conclusión revela por contraposición la posibilidad de una oratoria política con base ética, en tanto supone un orador que, al detentar un conocimiento de lo justo, obra en conformidad con ello. Pero antes de

[102] *Gorgias* 460e5-8. Cfr. asimismo 519d1-5.

[103] Cabe destacar que el respeto que Platón profesa en el *Gorgias* hacia el personaje homónimo es inversamente proporcional al descrédito en el que coloca a su discípulo Polo y a Calicles. Como muestra de tal respeto, cfr. *Gorgias* 462e7-463a2, donde Sócrates, tras ofrecer su opinión negativa sobre la retórica tradicional como una especie de práctica que apunta a la producción de agrado y placer, afirma: «Yo no sé si es ésta la retórica que practica Gorgias, pues de la discusión anterior no se puede deducir claramente lo que él piensa». Cfr. asimismo, *Banquete* 198c1-5, donde Platón compara el «temible» (*deinós*) decir de Gorgias con el terrible monstruo de la Gorgona Medusa, cuya contemplación convertía a la gente en piedra. El adjetivo *deinós* compromete, en efecto, la idea de algo o alguien que inspira a la vez temor, respeto y reverencia.

[104] Para la relación que establece Platón en *Gorgias* y *Fedro* entre el rol de la retórica tradicional y la declinación de los valores en la sociedad ateniense, véase HALL, 1971, pp. 202-218; CANTO-SPERBER, 1987, pp. 62-67; VICKERS, 1998, pp. 84 y 147; y MCCOMISKEY, 2002, pp. 21-31.

pasar a delinear este nuevo paradigma de retórica socrático-platónica, que dará lugar, correlativamente, a un nuevo tipo de político cuyo modelo viviente no es otro que el propio Sócrates, cabe precisar mejor las críticas que Platón dirige hacia la retórica de corte sofístico sobre la que descansa la política ateniense de la época. La definición socrático-platónica de la retórica de tipo tradicional apunta fundamentalmente a mostrar que ésta no constituye una *téchne*, sino más bien una especie de práctica, habilidad (*empeiría*) o rutina (*tribé*) que tiende a la producción de agrado (*cháris*) y placer (*hedoné*), sin consideración del bien[105]. La retórica es así, junto con la culinaria, la cosmética y la sofística, una de las partes de la adulación (*kolakeía*). Aun cuando se ocupen de objetos diferentes, cada una de estas cuatro partes de la adulación se caracteriza justamente por no ser una *téchne*, puesto que carecen de un fundamento «por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa (*aitía*) de cada una»[106].

Se trata, en el fondo, de cuatro pseudotécnicas que fingen ser la *téchne* correspondiente en la que se introducen; que no pueden, en tanto prácticas irracionales, dar cuenta del objeto sobre el que versan, y que apuntan a algo feo y conjetural como es la adulación, pues no persiguen el bien ni el conocimiento razonado, «sino que captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, producen engaño, hasta el punto de parecer dignas de gran valor»[107]. Más puntualmente, y en lo que respecta al cuidado

[105] Sobre la retórica adulatoria como una rutina ajena al arte o mero pasatiempo, cfr. asimismo *Fedro* 260e2-7, 269d6-8, 271c1-4, *Leyes* XI 937e3-938a4.

[106] *Gorgias* 465a3-5. En *República* IX 582d1-e, Platón afirma que la experiencia (*empeiría*) no alcanza por sí sola, sino que debe ser acompañada por la inteligencia o sensatez (*phrónesis*). De ahí que el filósofo (y la retórica filosófica de la que él se sirve) sea el único que puede juzgar mejor entre todos los hombres, puesto que su juicio implica una articulación de experiencia, inteligencia y razonamiento (*lógos*).

[107] *Gorgias* 464d-3. Sobre la imposibilidad del político u orador popular (*demegóros*) para dar cuenta de su presunto saber, así como del carácter formal y vacío de éste, véase lo que Platón señala en *Protágoras* 328e5-329b1.

del cuerpo, la culinaria se introduce en el arte de la medicina y la cosmética en el de gimnástica, fingiendo conocer cada uno de los alimentos y ejercicios más convenientes para el cuerpo[108]; en lo que hace al cuidado del alma, la sofística se oculta bajo el arte de la legislación, y la retórica bajo la justicia, fingiendo conocer cada una lo más beneficioso para el alma[109]. Por ello, siguiendo tales correspondencias (o antistrofías), Platón puede llegar a concluir que la retórica tradicional es, respecto del alma, equivalente a lo que la culinaria es en relación con el cuerpo, o que, en otras palabras, constituye «un simulacro de una parte de la política (*politikes moríou eídolon*)»[110]. Obsérvese aquí cómo la sofística y la retórica fingen ser, en tanto partes de la adulación, las dos caras fundamentales de la *téchne* política (la legislación y la justicia):

> Como digo, son distintas por naturaleza, pero, como están muy próximas, se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores, y ni ellos mismos saben cuál es su propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos[111].

Si bien esta conexión entre el *lógos* sofístico y la oratoria política aparecerá claramente encarnada en las figuras de Polo y de Calicles, Platón procura a lo largo del *Gorgias* desnudar tal cercanía con el objetivo de explorar la posibilidad de otro tipo de retórica política que opere sobre la base de un conocimiento de lo justo.

4.1. PODER, ORATORIA Y TIRANÍA

En lo que respecta a la figura de Polo de Acragante, discípulo de Gorgias[112], no es casual que, partiendo de la mencionada defini-

[108] *Gorgias* 518a1-5. Para otra analogía entre la técnica médica y la retórica, cfr. especialmente *Fedro* 270b1-9.

[109] Un análisis de estas cuatro pseudotécnicas puede leerse en VICKERS, 1998, pp. 97-98.

[110] *Gorgias* 463d1-2, e4.

[111] *Gorgias* 465c3-7.

[112] Para otras referencias acerca de este personaje, cfr. *Fedro* 267b10-c3; y BEVERSLUIS, 2000, pp. 315-317.

ción socrático-platónica de la retórica tradicional, llegue a trazar un estrecho paralelo entre la oratoria de tipo adulatorio y la tiranía. Los buenos oradores vendrían a ser para él los que, por medio de la adulación, detentan el mayor poder en las ciudades, al igual que los tiranos y hombres poderosos, quienes gobiernan durante toda su vida haciendo lo que quieren o lo que les parece bien de acuerdo a su propio arbitrio (condenar a muerte, desterrar y despojar de sus bienes a los ciudadanos, procurándose así riquezas y amigos, etc.). De aquí que, aun obrando injustamente, los oradores y tiranos sean para Polo envidiados y considerados los hombres más felices por la mayoría de los ciudadanos y extranjeros[113]. Con vistas a demostrar su tesis de que se puede ser feliz aun en la máxima injusticia (reflejo de una creencia extendida en su tiempo), Polo recurre a la figura histórica del tirano Arquealo, rey de Macedonia entre el 413 y el 399 a. C.[114], como ejemplo de un hombre que, habiendo cometido los peores delitos y viviendo en la mayor injusticia, es el más feliz al no sufrir castigo alguno. Más adelante veremos un eco de esta posición en la discusión que Sócrates mantiene con el sofista Trasímaco en el libro I de *República*, donde éste suscribe la tesis de la superioridad del injusto por sobre el justo o, en otras palabras, que la vida del injusto es preferible a la del justo, pues a su juicio al hombre justo le va peor en todas partes (*i.e.* en las asociaciones mutuas, en la vida ciudadana, etc.) que al injusto. La tiranía representaría en este sentido el régimen que encarna tal realización completa de la injusticia, en tanto esclaviza a los gobernados; de forma tal que el injusto (el tirano) es alguien más fuerte, más libre y más dominador que el justo y, por tanto, más dichoso y feliz que éste porque los que censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla sino

[113] La postura de Polo adquirirá un respaldo teórico más fundado y refinado en la posición de Calicles. Cfr. al respecto *Gorgias* 492b1-8.

[114] Es interesante contrastar la opinión negativa que Platón tiene de este rey con la ofrecida por Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso* II 100, 1-3, quien destaca las grandes obras emprendidas por Arquealo, las cuales contribuyeron al engrandecimiento de Macedonia. Cabe destacar, además, que Arquealo hospedó y protegió a diversos hombres ilustres de su tiempo, como, por ejemplo, Eurípides.

a sufrirla[115]. Desde esta perspectiva, que vincula al personaje de Polo con el de Trasímaco, a mayor injusticia cometida, obtendríamos mayor felicidad[116].

El tópico del castigo le sirve a Platón para mostrar que, contrariamente a la postura suscrita por Polo (*i.e.* que los que obran injustamente son felices en tanto puedan librarse del castigo), si el que obra injustamente recibe un justo castigo por su acto, será menos desgraciado que si escapa de él, ya que en el fondo el castigo —y de allí su utilidad— redunda en beneficio del culpable, pues es el único medio que le queda a éste para llegar a hacerse mejor, es decir, para librarse del mayor mal o enfermedad del alma: la injusticia. Por lo demás, el que sufre un castigo detenta un aspecto ejemplar, ya que al ver los efectos del mismo, los demás tendrán miedo y se privarán de cometer injusticia[117]. Trazando una clara analogía entre la medicina y la política, Platón señala que así como la medicina nos libra del mal del cuerpo (la enfermedad), la justicia nos libra del mayor mal del alma (la injusticia): «Así pues, el arte de los negocios libra de la pobreza; la medicina, de la enfermedad, y la justicia, del desenfreno y de la injusticia»[118]. Si el que comete un delito es castigado con justicia y paga la culpa, recibe un bien o beneficio: el mejoramiento de su alma. Vemos aquí tipificada la idea de que la justicia proveniente del castigo modera a los hombres actuando como «medicina de la maldad»

[115] *República* I 344c3-4.

[116] Cfr. asimismo *República* II 359a4-7, donde el personaje de Glaucón retoma la postura de Trasímaco respecto de la posibilidad de evadir el castigo al cometer injusticia. Para un análisis exhaustivo de la argumentación de Polo, cfr. BEVERSLUIS, 2000, pp. 315-338.

[117] Cfr. en la misma línea *República* I 380a5-b6, IX 591a10-b7.

[118] *Gorgias* 478a8-b1. Para esta analogía entre medicina y política, corriente en el *corpus* platónico, cfr. asimismo *Protágoras* 313c6-314b4, *Gorgias* 463e5-467d5, 504e6-505b5, 517d6-521a5, *República* III 406a5-c8, IV 444c8-e5, V 462c10-d3, VIII 564b4-c4, *Político* 296e4-297a5, *Leyes* I 628c9-e1, 636a4-b6, III 684c1-9, IV 719e7-720e8, VII 797d8-798d5, IX 857c4-e1, XII 961e1-962a7, *Alcibíades* I 126a5-b6, *Carta* VII 330c8-331a5 (el paralelo entre el consejero político y el médico). Sobre dicha analogía, que también puede leerse en Aristóteles (cfr., entre otros pasajes, *Ética Nicomaquea* I 13 1102a5-23, VI 13 1145a6-11), y la importancia de la medicina como *paideía*, cfr. JAEGER, 1957, pp. 783-829.

(*iatrikè ponerías*)[119], por cuanto hace que el alma llegue a librarse del peor de los males (la injusticia). Como contrapartida, los que procuran, desde la perspectiva de Polo, evitar a toda costa sufrir el castigo cuando son culpables persisten en la injusticia, ignorando, desde la perspectiva socrático-platónica, cuánta mayor desgracia es vivir con el alma malsana, corrompida, injusta e impía[120]. Frente a la posibilidad de que tiranos como Arquealo o cualquier otro hombre cometan injusticia, Platón ofrece como *phármakon* dicha teoría del castigo como medio más efectivo para librarse de la mayor enfermedad del alma y recobrar de tal forma la salud. Si se logra escapar del castigo, la persistencia del mal en el alma no sólo implica una degradación ética sino también ontológica del agente que comete injusticia[121]. Las dos tesis centrales de la ética socrática formuladas en el *Gorgias*, las cuales le sirven de alguna manera a Platón para refutar las posturas de Polo y de Calicles, son, por un lado, que aun cuando se trate de dos males, cometer injusticia es peor que sufrirla o recibirla, pues es lo más feo y perjudicial[122]; por otro, que escapar del castigo es peor que sufrirlo[123]. La vinculación entre ambas aparece claramente expresada casi al término de la discusión con Polo:

> Así pues, el segundo de los males en magnitud es cometer injusticia; pero cometerla y no pagar la pena es, por naturaleza, el mayor y el primero de todos los males[124].

[119] *Gorgias* 478d6-7.

[120] Cuando en el libro IX de *República* Platón se ocupe de la descripción de la ciudad y del alma tiránica, dirá, contra la opinión de la multitud, que en el fondo los tiranos no hacen realmente lo que quieren (*República* IX 577e1-3). Compárese esta presentación del hombre tiránico en *República* IX con la discusión acerca de si el tirano hace lo que quiere o lo que le parece en *Gorgias* 466d5-470a12. Sobre este punto, cfr. especialmente PENNER, 1991, pp. 147-202.

[121] Para la teoría platónica del castigo como curación de la injusticia, cfr. asimismo *Leyes* V 728c4-5, IX 854d5-e1, 862d6-e1, XI 934b3-c6, 937d6-938c5, XII 944d2-3.

[122] *Gorgias* 469b8-481c2, 508d5-509e7. Cfr. asimismo *Leyes* VIII 829a1-6.

[123] Un análisis sistemático de la refutación de la postura de Polo puede verse en GÓMEZ-LOBO, 1998, pp. 157-163; e IRWIN, 2000, pp. 172-176.

[124] *Gorgias* 479d4-6, 509c6-7. Véase asimismo *República* IV 444e7-445a4, IX 591a10-b7.

Lo que se deduce de la conversación entre Sócrates y Polo gira en torno a la utilidad que detenta la retórica adulatoria de tipo sofístico defendida por este discípulo de Gorgias. En efecto, tal clase de retórica es, desde la perspectiva socrático-platónica, inútil para la justicia y con ello funcional a la consecución y persistencia de la enfermedad de la injusticia en el alma, ya que es frecuentemente utilizada por políticos y sofistas para ocultar, defender y justificar por todos los medios acciones injustas (propias, de familiares, de amigos o las de la ciudad), librándose así de sufrir el castigo:

> Para esto, Polo, me parece que es útil la retórica, porque para el que no tiene intención de cometer injusticia no es, ciertamente, grande su utilidad, si en efecto tiene alguna, porque en nuestra conversación no ha aparecido por ninguna parte[125].

En este sentido, los políticos que, como es el caso del tirano Arquealo, se sirven de esta clase de retórica persiguen, al fin y al cabo, la injusticia o una vida inmortal en la perversidad[126]. Al dejar en claro la estrecha vinculación que existe entre la oratoria política de corte sofístico y la tiranía, y concluir que la retórica así entendida sólo sería útil para el injusto que busca a toda costa librarse del castigo, pero inútil para el justo, Platón deja al mismo tiempo abierta la posibilidad para otra clase de retórica política que se halle al servicio de la salud del alma (la justicia). Entramos así de lleno en la caracterización de la retórica socrático-platónica que puede verse más claramente delineada en la discusión que Sócrates mantiene con Calicles.

[125] *Gorgias* 481b1-5. Cfr. en la misma línea lo que Platón señala en *República* II 365d4-5 respecto de la retórica sofística, y en el *Alcibíades* I 113d5-8 por boca del personaje homónimo.

[126] En *República* I 336a1-7 Platón vinculará esta concepción de la justicia como el favorecer a los amigos y hacer daño a los enemigos con tiranos de la talla de Periandro de Corinto, Perdicas II de Macedonia, Jerjes e Ismenias.

4.2. Calicles y la antinomia naturaleza-convención en moral y política. La tesis del derecho del «más fuerte» y del legislador como signo de hombre débil

El episodio con Calicles refuerza el cuadro de la retórica política de la época que, en el caso de Polo, apareció asociada a la figura del tirano Arquelao, mientras que en el de aquél se hace extensiva a los grandes nombres de la tradición política de la democracia ateniense[127]. En el personaje de Calicles, conocido sólo a través de este diálogo, Platón encarna el prototipo del joven con clara ambición política y suficientemente instruido (de allí las numerosas citas de poetas tradicionales como Homero, Píndaro, Eurípides, etc., con las que procura dar crédito a sus opiniones). Un joven que, si bien desprecia a los sofistas y rechaza su promocionado rol de educadores[128], deja entrever en sus posiciones fuertes resonancias de tesis sofísticas radicalizadas (como, por ejemplo, las del sofista Trasímaco de Calcedonia). Como señala De Romilly:

> El papel de Calicles en el diálogo de Platón está muy claro. Si los sofistas no hubieran tenido nada que ver en este amoralismo, Platón no habría tenido ninguna necesidad de partir de Gorgias ni de prestar a su Calicles ideas tan similares a sus doctrinas. El hecho de que se haya cometido un error y de que, sin ninguna razón, Calicles sea descrito a menudo como uno de los sofistas, prueba por sí solo la relación que Platón ha sabido hacer sentir con tanta sutileza[129].

[127] Sobre la crítica platónica de los valores y de las actitudes políticas encarnadas en los personajes de Polo y de Calicles, cfr. Canto-Sperber, 1987, pp. 70-75.

[128] *Gorgias* 520a1-2.

[129] De Romilly, 1997, pp. 163-164. Para una sistematización de la base filosófica que opera bajo la postura de Calicles, esto es, la antítesis sofística naturaleza (*phýsis*)-convención (*nómos*) en el ámbito ético, cfr. las palabras de Glaucón en *República* II 358e3-359a4, quien recapitula la tesitura que presenta el sofista Trasímaco acerca del origen natural de la injusticia y, contrariamente, del carácter convencional o contractual de la ley y la justicia. Cfr. asimismo *República* II 360c5-d1, 366d1-3. Un eco del clima de tensión y, por momentos, de cólera que se va desatando progresivamente en la discusión sostenida entre Sócrates y Calicles en el *Gorgias* resuena en la que aquél mantiene con el sofista Trasímaco en el primer libro de *República* (336ab1-354c3), a quien llega a comparar con un león (I 341c1-2). Por lo demás, al igual que Calicles, Trasímaco subraya las ironías, trampas y «malas intenciones» que caracterizan la forma del preguntar y argumentar socráticos. Sobre la usual ironía (simulación o fingimiento de ignorancia) socrática, cfr. el testimonio de Alcibíades en *Banquete* 216e4-5, 218d6-7, y las palabras de Trasímaco en *República* I 337a3-7.

No es casual al respecto que, desde el inicio del diálogo entre Sócrates y Calicles, Platón traiga a colación la figura del famoso político ateniense Alcibíades, cuya compleja personalidad, carácter impulsivo y participaciones oscilantes en el marco de la política de la época hallan un eco en este personaje creado por Platón, encarnación del político ambicioso que se sirve de la retórica de tipo adulatorio, criticada desde la perspectiva socrático-platónica: «En la Asamblea, si expresas tu parecer y el pueblo de Atenas dice que no es así, cambias de opinión y dices lo que él quiere»[130].

A diferencia de Gorgias, cuya contradicción residía en la concesión de conocer lo que es justo y, en tal sentido, poder enseñárselo a cualquier discípulo que, desconociendo lo que es justo, acudiera a él deseando aprender retórica; y de Polo, cuya refutación se basaba también en su concesión frente a la tesis socrática según la cual cometer injusticia es más feo que sufrirla, Calicles se presenta desde el comienzo como el personaje que no va a hacer concesiones ante los argumentos socráticos, expresando sin escrúpulos sus radicales opiniones. Por ello apunta directamente sus dardos contra tal postura socrática, enfocándola a la luz de la conocida antinomia promovida por la sofística entre lo que es por naturaleza (*phýsis*) y lo que es por ley o convención (*nómos*)[131]. En efecto, según Calicles, desde el punto de vista de la naturaleza, es más feo sufrir injusticia que cometerla, puesto que por naturaleza es más feo todo lo que es

[130] *Gorgias* 481e1-3.

[131] Para otras apariciones de la antítesis *nómos-phýsis*, véase, entre otros, *Critón* 50a6-51c4, *Protágoras* 337c7-d3, *Crátilo* 383a4-384e2, *República* II 358e3-359b5, *Leyes* I 626a2-b4. Un análisis exhaustivo de dicha antítesis en el plano moral y político puede hallarse en Zeller, 1955, pp. 72-78; Kerferd, 1981, pp. 111-130; Guthrie, 1988, pp. 64-69; Melero Bellido, 1996, pp. 35-48; y Bravo, 2001, pp. 15-41.

más desventajoso; pero, si se atiende la cuestión con arreglo a la ley, es más feo cometer injusticia. Ello se debe a que para Calicles la multitud conformada por los inferiores y débiles establece las leyes con el fin de atemorizar, moderar y modelar (llega a decir «esclavizar») a los hombres mejores, más fuertes y más capaces por naturaleza que ellos. Desde el punto de vista del *nómos* nacido de hombres inferiores, tratar de poseer más que la mayoría es equivalente a cometer injusticia. Al igual que, como veremos más adelante, el sofista Trasímaco en el libro primero de la *República*, Calicles se muestra partidario de la justicia natural del más fuerte:

> La naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más[132].

En lo que respecta a nuestro eje, se trata de ver la aplicación de tal doctrina de la justicia de la naturaleza (o de la ley natural) en el plano político, ya que justamente Calicles la ilustra a través de referencias a políticos y estrategos tradicionales (como Jerjes cuando le hizo la guerra a Grecia) que obraron con arreglo a ella. Frente al *nómos* del legislador, cuyo fin apunta a esclavizar a los más fuertes, Calicles se muestra confiado en la llegada de ese hombre superior y poderoso capaz de encarnar su concepción de la justicia según la naturaleza:

> Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza[133].

Ahora bien, los problemas surgen al tratar de determinar qué quiere decir Calicles al trazar una equivalencia entre los términos «más poderoso», «mejor» y «más fuerte». Los más aptos por naturaleza son para él los que tienen buen juicio (*phrónesis*) y firme decisión para el gobierno y la administración de la *pólis*, con lo cual tales hombres superiores se vinculan con un «tener más» (*pleonekteîn*) o «superioridad» (*pleonexía*) por naturaleza en el ámbito de la política. A través de la postura de Calicles, Platón busca de alguna manera reflejar la faceta imperial de la Atenas democrática, esto es, su obrar con arreglo a la ley de la naturaleza, en la medida en que, apoyándose en ésta, las grandes ciudades como aquélla, al ser más poderosas y fuertes, atacan a las más débiles y pequeñas. Desde la perspectiva de Calicles, se trata, en una palabra, de justificar teórica y políticamente ese «tener más» (*pleonekteîn*)[134].

[132] *Gorgias* 483c8-d6. Para un examen de la argumentación de Calicles, cfr. Beversluis, 2000, pp. 339-367.

[133] *Gorgias* 484a2-b1.

4.3. Modos de vida y clases de retórica. Oradores políticos tradicionales y sofistas. Sócrates como el verdadero político

Frente a la pregunta ético-política por excelencia respecto de qué debemos hacer y cómo debemos vivir, esto es, de cómo podría habitarse de la mejor manera una ciudad y, en particular, cómo alguien podría vivir bien[135], Platón delimita dos géneros de vida que darán lugar de alguna manera a dos tipos de retórica. Por un lado, el género propuesto por Calicles: un modo de vida que, lejos de toda represión, con decisión e inteligencia, apunta a la plena satisfacción de los deseos, cuya consecución pueden llevar a cabo sólo unos pocos hombres. La virtud y la felicidad son el resultado de un modo de vida intemperado, desenfrenado o disoluto que responde cabalmente a lo que, según Calicles, es lo justo por naturaleza. Partiendo de una identificación entre placer y bien[136], la ética hedo-

[134] Cfr. al respecto Gentzler, 1995, pp. 17-43.

[135] *Leyes* III 702a8-b1, y en la misma línea V 730b3-4. Sobre esta cuestión, cfr. Wieland, 1988, p. 13.

[136] Para esta identificación, cfr. *Gorgias* 494e9-495a6. Calicles no acepta la tesitura socrática según la cual cabe establecer una distinción entre placeres

nista de Calicles se resume en un vivir para el placer y la adulación:

> Pero, Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necedades y cosas sin valor[137].

Por otro lado, el género de vida propuesto por Sócrates: un modo de vida con arreglo a la moderación y la justicia, dedicado a la filosofía y, desde la perspectiva socrático-platónica, más ventajoso que el modo de Calicles, en tanto apunta a vivir para alcanzar el mayor bien o felicidad, sin ceder al agrado (ya sea en cuanto al cuerpo o al alma)[138].

De estos dos géneros de vida contrapuestos (el desenfrenado y el moderado) se desprenden, respectivamente, dos clases de retórica, pues se trata de ver de qué modo hay que intervenir en la vida pública. Por un lado, la retórica tradicional de tipo adulatorio, mera rutina y práctica innoble, completamente irracional y sin cálculo, cuya mira apunta fundamentalmente a la búsqueda del placer, sin atender a su aspecto beneficioso o perjudicial. Ésta es la retórica popular vergonzosa que, a juicio de Platón, sirve de respaldo a los políticos tradicionales atenienses (de allí los oradores traídos a colación como Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles), quienes, viviendo según el modelo disoluto, se caracterizan por hablar ante el pueblo y ejercitar la retórica[139].

buenos y malos, pues si aceptara ello tendría que reconocer que algunos placeres no son bienes y que, por tanto, el placer es distinto del bien (*Gorgias* 494e9-497e3). Cfr. en la misma línea *República* VI 505b5-c11, *Filebo* 13b6-c2, entre otros.

[137] *Gorgias* 492c3-8. Sobre el hedonismo de Calicles, cfr. especialmente RUDEBUSCH, 1999, pp. 33-52.

[138] En *Leyes* V 734d4-e2, la pregunta ética respecto de *cómo hay que vivir* se traduce en la elección entre cuatro tipos de vida (la prudente, la inteligente, la valiente y la saludable) y sus contrarios (la necia, la cobarde, la incontinente y la enferma).

[139] *Gorgias* 500c4-8. En *Critón* 53e4 Platón ya dejaba entrever una crítica a la adulación como práctica de la oratoria política, cuando la figura de las Leyes de Atenas le señalan a Sócrates lo que haría en Tesalia (ciudad donde reina la mayor indisciplina y libertinaje), en caso de que llegara a fugarse de la prisión: «¿Vas a vivir adulando y sirviendo a todos?».

Para Platón el *rhétor* u orador político tradicional propio de la Atenas democrática no procura más que agradar a la multitud, alabando y censurando, a través de sus discursos, lo mismo que la ciudad alaba y censura; de allí el amplio respaldo y poder que obtiene siempre de su parte:

> ¿Y qué es, a nuestro juicio, la retórica que se dirige al pueblo ateniense y a los pueblos de otras ciudades, a los hombres libres? ¿Piensas tú que los oradores hablan siempre para el mayor bien, tendiendo a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos, o que también estos oradores se dirigen a complacer a los ciudadanos y, descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con los pueblos como con niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si; por ello, les hacen mejores o peores[140]?

Al dejarse mandar y someterse a un orador-adulador que dice lo que el pueblo ateniense quiere escuchar, aquél es para Platón el que detenta el mayor poder y despierta toda la admiración en la ciudad. Por ello, dirigiéndose a Calicles, Sócrates llega a decir: «Es preciso que tú ahora te hagas lo más semejante posible al pueblo ateniense, si quieres serle agradable y tener gran poder en la ciudad»[141].

La retórica tradicional de tipo adulatorio constituye así la garantía del poder político del sistema democrático. Partiendo del supuesto de que el deber del buen político apunta funda-

[140] *Gorgias* 502d10-503a1. Para el tema de la adulación de la multitud por parte de los oradores políticos y sofistas que procuran satisfacerla en todos sus gustos y opiniones, véase el símil de la bestia grande y poderosa en *República* VI 493a6-c8.

[141] *Gorgias* 513a1-4. Sobre el encantamiento o hechizo (*goeteía*) que los oradores producen en las almas, cfr. *Menéxeno* 234c6-235c5, donde Platón destaca la habilidad que tienen éstos para «adornar» o «colorear» (*poikíllo*) el lenguaje en sus discursos con el fin de ganarse la admiración del auditorio, y *Fedro* 240a9-b. Para la vinculación entre el arte de componer discursos (*tôn logopoiôn téchne*) y el de los encantamientos (*tôn epoidôn téchne*), cfr. asimismo *Protágoras* 315a-8-9, *Eutidemo* 288b8, 290a1-4.

mentalmente a un mejoramiento del alma de los ciudadanos[142], Platón mide con esta vara los grandes nombres de la tradición democrática ateniense. En efecto, si bien —y al igual que como veremos en el *Menón*— no deja de reconocer que aun los antiguos y más reputados oradores políticos como Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles fueron servidores de la ciudad, no por ello debe considerárselos en la distancia como buenos políticos, ya que en vez de mejorar a los ciudadanos atenienses, terminaron más bien por volverlos perezosos, cobardes, charlatanes, injustos y peores. Ello permite reflejar la visión que Platón tenía de la democracia ateniense y de su ideal encarnado sobre todo en la figura de Pericles, a quien no duda en calificar en el *Gorgias* como un corrupto por haber establecido por vez primera estipendios para los servicios públicos (*i.e.* retribuciones a los componentes de los jurados, a los miembros del Consejo y soldados)[143]. Por lo demás, el polémico final de la carrera política de cada una de dichas figuras (Pericles, acusado por malversación de fondos; Cimón y Temístocles, condenados al ostracismo; Milcíades, condenado a ser arrojado al barranco donde se lanzaban los cadáveres de los condenados a muerte) desmiente que hayan sido buenos políticos, pues si lo hubieran sido, jamás les habría ocurrido aquello. De aquí que, entre los antiguos y los de su época, Platón no logre hallar en la tradición política ateniense un buen ejemplo:

> Tú también, Calicles, haces ahora algo muy semejante. Elogias a hombres que obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así dicen que aquéllos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está hinchada y emponzoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributo y otras vaciedades de este tipo. Pero cuando, como

[142] Cfr. en la misma línea *Político* 297a5-b3.

[143] *Gorgias* 515e4-7. Contra esta opinión, véase Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* II 65, 1-13, donde puede hallarse una firme reivindicación de su figura. Sobre la democracia de Pericles, cfr., entre otros, BURY, COOK y ADCOCK, 1940, pp. 98-112; y RODRÍGUEZ ADRADOS, 1975, pp. 216-268.

> se ha dicho, venga la crisis de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males[144].

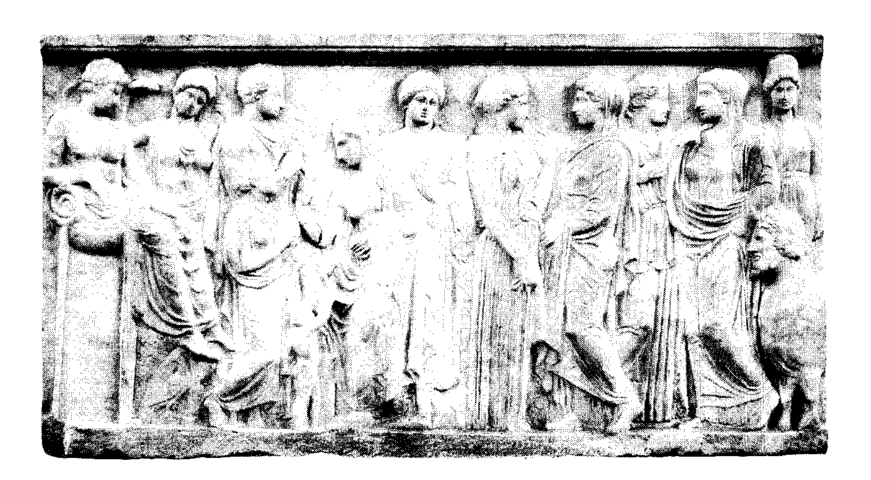
Por otro lado, y en contraste con la retórica de tipo adulatorio al servicio de los políticos tradicionales atenienses, Platón deja abierta en el *Gorgias* la posibilidad de una retórica filosófica que apunta a un mejoramiento de las almas de los ciudadanos a través de los discursos, atendiendo siempre a lo más conveniente, más allá de que esto cause agrado o desagrado en el auditorio. Por ello, a lo largo del tramo de la conversación con Calicles, Sócrates insiste en la posibilidad de que alguna vez aparezca un orador político honrado[145] que se ajuste a su idea de una retórica hermosa basada en el conocimiento de la justicia, a fin de poder transmitirla e infundirla, junto con las demás virtudes, en las almas de sus conciudadanos a través de sus discursos. A diferencia de la retórica adulatoria, nos enfrentamos ahora ante una verdadera *téchne*, en tanto que tal clase de orador, al conocer lo justo y ser —intelectualismo socrático mediante— justo, puede dar razón de cada una de sus decisiones y actos ejecutados en el ámbito práctico. Mediante esta distinción entre dos tipos de retórica (adulatoria y filosófica), la estrategia argumentativa que Platón pone en juego en el *Gorgias* apunta a reforzar la proximidad entre los oradores políticos populares y los sofistas:

> Parece que con los que se jactan de ser políticos sucede lo mismo que con los sofistas. Sofista y orador, amigo, son dos cosas iguales o muy cercanas y semejantes, como yo decía anteriormente a Polo; pero tú, por ignorancia, crees que una de ellas, la retórica, es algo totalmente hermoso, y desprecias en cambio a la otra[146].

[144] *Gorgias* 518e1-519a7. Cfr. asimismo *Gorgias* 516e9-517a2. Si bien para Platón la mayor parte de los hombres poderosos se hacen malos, al único que rescata dentro de la tradición política ateniense como un hombre bueno y honrado en materia política es a Arístides (cfr. *Gorgias* 526b1-4, *Menón* 94a1).

[145] Para esta posibilidad, cfr. especialmente *Gorgias* 503b1-3, 504d5-e4.

[146] *Gorgias* 519c2-3, 520a6-b2, y asimismo 465c3-7. Para el tema de los sofistas como pseudopolíticos, charlatanes o embaucadores que presumen de ser políticos y se lo hacen creer a la muchedumbre, cfr., además del *Protágoras* y *Gorgias*, *Político* 291b7-c6, 292d2-7, 299b7-8, 303b8-c5.



Relieve votivo dedicado al río Céfiso, y conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas, en el que diferentes estamentos sociales de la época se mezclan con dioses y seres mitológicos. La interconexión entre creencias populares y orden social siempre estuvo presente en la política de las ciudades griegas de la Antigüedad.

Mientras que, a través de la retórica de adulación, los oradores políticos populares y los sofistas se abocan a adular y agradar a los atenienses para ganarse su favor, la retórica filosófica y el tipo de político que se sirve de ella procuran, a la manera de un médico, el mayor bien de los ciudadanos, despreciando los seductores honores de la multitud. Para Platón vendría a ser justamente Sócrates el único ejemplo de verdadero político que prueba, al mismo tiempo, la posibilidad de tal clase de retórica hermosa y filosófica como instrumento de la *téchne* política. Sócrates como la única excepción dentro de una realidad política marcada por la inestabilidad y la improvisación:

> Sería yo verdaderamente un insensato, Calicles, si no creyera que en esta ciudad a cualquiera puede sucederle lo que sea. Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer[147].

Como se desprende de lo visto, Platón no se opone a toda clase de retórica sino sólo a aquella que persigue únicamente la adulación de la multitud, dejando así abierta la posibilidad para un nuevo tipo de retórica que, usada siempre a favor de la justicia, se vuelve un instrumento indispensable para la acción política[148]. Sobre la base del conocimiento de la justicia, retórica y política pueden ir finalmente de la mano.

Ya desde el comienzo de la *Apología* Platón establecía una importante distinción entre dos modos de hablar ante los jueces: el improvisado, corriente y ajeno a toda clase de lamentaciones y de actitud suplicante hacia éstos (modo elegido por Sócrates en su defensa que, a sabiendas, terminará por jugarle en contra e inclinar la balanza hacia la pena de muerte), y el empleado por sus acusadores (Meleto, Ánito y Licón). En efecto, mientras que la capacidad persuasiva de estos últimos reposa en los usos y costumbres de la oratoria política ateniense de la época (caracterizada por el recurso a bellas frases adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos[149]), la cual, para lograr sus fines,

---

[147] *Gorgias* 521c7-8, 521d6-e1. Respecto de la educación y capacidad retórica de Sócrates, cfr. especialmente *Menéxeno* 235e3-7, donde Platón ubica a Aspasia de Mileto (compañera de Pericles, y símbolo de la elocuencia concerniente a los discursos políticos y fúnebres) como su maestra. A su vez, en el retrato que Alcibíades hace de Sócrates en *Banquete* 215e4-216a2, Platón se encarga de remarcar la superioridad oratoria de este último respecto de grandes estadistas y oradores como Pericles.

[148] En *Político* 304d11-e1, Platón dejará bien en claro que la buena *téchne* retórica, en tanto persuasión acerca de lo justo, se halla al servicio de la ciencia política (o arte real) o, lo que es lo mismo, dentro del área de competencia del verdadero político dotado de *epistéme* (filósofo-rey). Para una caracterización exhaustiva de la retórica socrático-platónica en el *Gorgias*, cfr. especialmente RENAUD, 2001, pp. 81-83.

[149] *Apología* 17c1. Cfr. asimismo 38d6-e2, donde Sócrates, dirigiéndose a los jueces que han votado por su condena a muerte, afirma que ésta no se debió a su incapacidad oratoria para persuadirlos de su inocencia. Es interesante resaltar al respecto las semejanzas entre la postura del sofista Hipias acerca de lo bello, en el *Hipias mayor* 304a6-b6, y la de Gorgias y Calicles en el *Gorgias*.

puede faltar a la verdad sirviéndose para ello de mentiras, engaños, calumnias, lamentos y súplicas[150], las palabras de Sócrates apuntan a establecer desde el comienzo que la capacidad oratoria puede estar orientada hacia dos tipos de persuasión, ya sea con arreglo a la verdad o lo justo, o con arreglo a lo falso o lo injusto (modelo adoptado por sus acusadores y, extensivamente, propio de la oratoria política de la época):

> En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar (*deinòs légein*), eso me ha parecido en ellos lo más falto de vergüenza, si no es que acaso éstos [*i.e.* sus acusadores] llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad[151].

Mediante esta distinción entre dos tipos de persuasión Platón procura desmarcar a Sócrates del modo de expresión que emplean los políticos de la época (encarnados, en la *Apología*, en la figura de sus acusadores, y en el *Gorgias*, en las de Polo y Calicles), justificando al mismo tiempo ante los jueces su misión encomendada por el dios a través del oráculo, esto es, su modo de proceder o examen sobre sí mismo y los demás hombres como el mayor bien para la *pólis*[152]. En este sentido, que Sócrates no se muestre hábil para hablar en el tribunal a la manera de sus acusadores no implica en absoluto que no sea hábil para hablar cuando se trata de decir una verdad como en el caso puntual de su defensa. Así como debería hacerlo el juez y todo orador político que se precie de tal, a través del retrato de la conducta de Sócrates en el tribunal, Platón comienza a establecer, ya desde la *Apología*, una estrecha vinculación entre las esferas de la retórica, la política, la verdad y la justicia, anticipando así la crítica dirigida en el *Gorgias* hacia la oratoria política de tipo adulatorio y su contraste con la de cuño socrático-platónico.

En el marco de una discusión acerca de cómo un discurso oral o escrito queda bien o mal en el ámbito de la retórica política, Platón retomará en un diálogo de madurez como el *Fedro* su caracterización crítica de la retórica adulatoria tradicional iniciada en el *Gorgias*. Declara allí que, entre los rasgos distintivos del orador político tradicional, pueden destacarse los siguientes: falta de ligazón con la verdad, conocimiento cabal de las opiniones de la multitud, firme interés por agradar y persuadir a su auditorio sólo a través de lo verosímil o probable (*eikós*), y una total ignorancia en lo que atañe a lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo[153]. En contraste con esta clase de retórica, la nota distintiva que caracteriza en *Fedro* la de tipo socrático-platónico es su estrecha ligazón con la verdad, es decir, que la mente del orador conozca, antes de servirse del arte de la palabra con el fin de persuadir, la verdad de aquello sobre lo que se dispone a hablar. Tal conocimiento de la verdad a través del uso de la técnica dialéctica se tornará así en este diálogo el fundamento de la retórica socrático-platónica:

[150] Cabe señalar en este sentido que en el *Gorgias*, tanto el personaje de Polo como el de Calicles, recurren con frecuencia en sus respuestas a los procedimientos de persuasión propios de la retórica de tipo adulatorio, tales como la apelación a los sentimientos personales, al juicio de la mayoría, a exagerar y reírse de las opiniones del interlocutor, a la presentación en los tribunales de numerosos y prestigiosos testigos y testimonios en apoyo de sus afirmaciones, etc. Para la crítica platónica de tales procedimientos de persuasión, cfr. especialmente *Apología* 34b6-35d8, *Gorgias* 471e3-472b6.

[151] *Apología* 17b1-8.

[152] En el *Critón* (46a5-8, 48e1-49a2) también vimos ilustrada dicha tensión entre dos formas de persuasión: una con arreglo a lo injusto, representada por Critón, quien, soborno mediante, procuraba a toda costa persuadir a Sócrates para que, contra las Leyes de Atenas, tome partido por la fuga de la prisión. Y otra con arreglo a lo justo, representada en la postura de Sócrates, quien intentaba persuadir a Critón de que lo mejor es obrar justamente con arreglo a las leyes y cumplir la sentencia asignada por los jueces. En *Leyes* II 663e9-664a7 encontramos un interesante pasaje donde puede leerse la persuasión con arreglo a lo justo en manos del verdadero legislador. Allí Platón permite incluso que el legislador persuada a los jóvenes por medio de una mentira que éste considere útil o provechosa, a fin de que, una vez convencidos, actúen justamente por su propia voluntad y no por coacción (II 663d6-e2).

[153] En *Fedro* 259e1-263c5, 271c1-9, 272d2-273a1, 277d6-e3, pueden hallarse otras caracterizaciones de la retórica adulatoria tradicional y la de tipo socrático-platónico. Sobre este punto, cfr. especialmente KUCHARSKI, 1961, pp. 371-406.

> Pero mucho más bello, creo yo, es el ocuparse de ellas en serio, cuando, haciendo uso de la técnica dialéctica, y una vez que se ha cogido un alma adecuada, se plantan y se siembran en ella discursos unidos al conocimiento; discursos capaces de defenderse a sí mismos y a su sembrador, que no son estériles, sino que tienen una simiente de la que en otros caracteres germinan otros discursos capaces de transmitir siempre esa semilla de un modo inmortal, haciendo feliz a su poseedor en el más alto grado que le es posible al hombre[154].

Al término del *Gorgias*, Platón enfoca la contraposición entre los dos géneros de vida relevados (el desenfrenado y el moderado, de los cuales se desprenden, como vimos, dos clases de retórica) a la luz de su provecho o inutilidad *post mortem*. Más puntualmente, ilustra dicha contraposición a partir de un mito escatológico en el que, al igual que más tarde en *Fedón* y *República* X, no duda en depositar toda su confianza[155], y cuya finalidad religiosa y ético-política es más que evidente, por cuanto enseña cómo debemos cuidar nuestras almas (de naturaleza inmortal) a fin de poder llegar a alcanzar la felicidad no sólo durante la fase que llamamos vida (*i.e.* cuando el alma se halla encarnada en un cuerpo) sino también —y fundamentalmente— después de la muerte. En efecto, bajo la guía de esta clase de mitos, Platón aspira, por un lado, a que los hombres apunten al mejor género de vida mencionado, esto es, a que se ocupen por sobre todas las cosas de vivir practicando la justicia y las demás virtudes (templanza, valentía, sabiduría) y, en consecuencia, enfrenten la muerte con el alma lo más purificada posible de los placeres y adornos del cuerpo y de toda iniquidad en vida; por otro, a infundir la idea de que, aun cuando alguien pueda cometer injusticia y escapar del castigo en esta vida, es imposible

[154] *Fedro* 276e4-277a4. Para la relación entre retórica y método dialéctico (*dialektikè méthodos*), cfr. *Fedro* 265c9-266c8, 273d2-e4, donde éste, a través de los procedimientos de reunión en una sola idea (*idéa*) y división en especies respetando las articulaciones naturales, constituye para Platón la base de apoyo de aquélla. Respecto de las nuevas reglas que Platón fija para la oratoria socrático-platónica con base dialéctica, cfr. especialmente *Fedro* 271c10-272b6, 273d2-e4, 277b5-c6.

[155] Sobre la confianza que Platón deposita en esta clase de mitos escatológicos, cfr., entre otros, *Apología* 41c8-d2, y *Fedón* 114d1-7.

hacerlo cuando, tras morir, su alma vaya al Hades, puesto que allí ésta será juzgada por los jueces de los muertos (Minos, Radamantis y Éaco) sobre la base de un sistema de recompensas (librada en ese caso de todo mal en las Islas de los Bienaventurados, ámbito propio de héroes y personas de vida excelente e irreprochable) y castigos divinos (en el Tártaro, prisión del Hades, sede de los condenados irrecuperables), según se haya comportado en vida de manera justa y piadosa o injusta e impiadosa[156]. Llevar el género de vida conforme a la justicia resulta, desde la óptica socrático-platónica, la mejor y más provechosa elección en esta vida y también después de la muerte[157]. La relectura política de este mito le permite a Platón ubicar a los tiranos (como, por ejemplo, Arquealo), reyes y príncipes que gobiernan injusta e impiadosamente las ciudades dentro del grupo de los incurables y castigados ejemplarmente en el Tártaro[158].

Decíamos al principio que la pregunta ético-política central que opera como trasfondo en el *Gorgias* gira en torno a de qué modo hay que vivir o, mejor, cuáles son los criterios para discriminar si un alma vive recta y felizmente en relación con su propia casa y la *pólis*. La respuesta que allí nos ofrece Platón está dada por el binomio justicia-felicidad, cuya contracara es la pareja injusticia-desgracia. En efecto, uno de los postulados centrales de la ética socrático-platónica que se desprende de este diálogo es que la felicidad de un hombre se mide por su grado de instrucción y de justicia, y, por el contrario, la infelicidad o desgracia por su grado de injusticia: «El que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e

[156] *Gorgias* 522e3-6. Para las consecuencias religiosas y ético-políticas que se desprenden del viaje y juicio de las almas en el Hades, viaje escatológico que Platón desarrolla, con variaciones y complementos, al término de diálogos como *Gorgias*, *Fedón* y *República*, cfr. especialmente *Fedón* 107c6-d5, 113d1-115a3, *Fedro* 248e3-5. Sobre el tema de la responsabilidad moral en tales mitos escatológicos del *Gorgias*, *Fedón* y *República* (mito de Er), cfr. STEWART, 1960, pp. 112-132, 139-145 y 157-178).

[157] *República* X 618d5-619b1, 621b8-d3.

[158] Cfr. *Gorgias* 525e5-526a1: «En efecto, Calicles, los hombres que llegan a ser más perversos salen de entre los poderosos».

injusto es desgraciado»[159]. Justicia, moderación, bondad y felicidad se dan, pues, de la mano en el género de vida filosófico de raíz socrático-platónica, mientras que la secuencia injusticia, intemperancia, maldad y desgracia corresponde al género de vida desenfrenada o del libertinaje propuesto por Calicles.

5. POLÍTICA TRADICIONAL, DON DIVINO Y OPINIÓN VERDADERA EN EL *MENÓN*

El *Menón* gira en torno a un eje que Platón ya había introducido, con diferente énfasis, en el *Protágoras*, *Gorgias* y *Eutidemo*, a saber: el problema de si es o no enseñable la virtud (*areté*)[160]. Ya en la primera pregunta con que abre el diálogo encontramos en germen todas las alternativas conceptuales posibles que desplegará dicho problema:

> Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo[161]?

Tomando como punto de partida este problema, Platón desplazará progresivamente el eje hacia un nivel más fundamental, en la medida en que antes de intentar saber *cómo es* (*poión estin*) la virtud (*i.e.* si es enseñable o no; si se da por naturaleza o por don divino), debemos procurar definir *qué es* (*tí estin*) en sí (esencial o naturalmente) la virtud[162]. Por lo general, la estrategia argumentativa seguida por Platón en los diálogos tempranos y de transición, como el que ahora nos ocupa, busca siempre subrayar la prioridad de la pregunta por el *qué* es (en

[159] *Gorgias* 470e9-11.

[160] Un tratamiento detallado de este problema en *Protágoras* y *Menón* puede leerse en HARPER, 2005, pp. 271-290.

[161] *Menón* 70a1-4.

[162] En *Protágoras* 360e6-361a3, Platón ya había destacado que, antes de resolver el tema de la enseñabilidad o no de la virtud, debía examinarse lo que ella es en sí misma.

este caso la virtud, pero sabemos que puede tratarse de cualquier valor ético y estético) por sobre la que apunta al *cómo* es (es decir, la relativa a las cualidades o propiedades del objeto en cuestión), cuya importancia no se discute ni desmerece sino que se ubica siempre en un lugar subsidiario respecto de la primera pregunta. En términos epistémicos y metodológicos, no se puede saber *cómo* es algo que todavía no se sabe *qué* es. La pregunta fundamental por lo que es en general (*tò hólon*) la virtud vertebra, pues, el diálogo que mantienen Sócrates y Menón, joven oriundo de Tesalia, de ilustre familia, discípulo y admirador del sofista Gorgias (de cuya postura acerca de la virtud se autoproclama portavoz o del mismo parecer[163]), y hospedado circunstancialmente en la casa del rico e influyente demócrata ateniense Ánito, quien, como vimos, promovió la acusación contra Sócrates y encarna el prototipo del influyente hombre de política que ocupa un lugar intermedio o fronterizo (*methórios*) entre el filósofo y el político. En el *Eutidemo* Platón hace referencia a esta clase de políticos como aquellos que se creen los hombres más sabios, y que también lo parecen a los ojos de la mayor parte, gozando del renombre de los que se ocupan de la filosofía:

> Piensan, pues, que si logran desacreditar a éstos, haciéndoles fama de que nada valen, habrían conquistado inmediatamente y sin disputa, en opinión de todos, la palma de la victoria en lo que hace a su reputación como sabios. Se consideran, en efecto, sabios, y es muy natural que así sea, pues se tienen por personas moderadamente dedicadas a la filosofía, y moderadamente a la política, conforme a un modo de razonar bastante verosímil: juzgan que participan de ambas en la medida necesaria y que gozan de los frutos del saber manteniéndose al margen de peligros y conflictos[164].

Contra este tipo de hombre intermedio, se levantará en *República* la figura del filósofo-rey, a través de la cual Platón procura fundir en una misma persona la capacidad filosófica y la política, de modo tal que la filosofía y la política tiendan,

[163] *Menón* 71c8-d3.

[164] *Eutidemo* 305d2-e2.

a diferencia de lo que venía ocurriendo en su época, a un fin común.

Tras una serie de intentos fallidos por parte de Menón de definir en qué consiste la virtud, intentos cuyo defecto principal estriba en la parcialidad de su respuesta en tanto apunta siempre a *cómo* es la virtud (lo que lleva a dicho joven a perderse en una multiplicidad o enjambre de virtudes, sin llegar a hablar de ella como un todo) y no hacia su naturaleza (*i.e.* los rasgos comunes, idénticos o permanentes que pueden encontrarse en todos los casos[165]), Platón ilustra por boca de Menón la clara falta de conocimiento que detentan los oradores respecto de los asuntos acerca de los cuales versan sus discursos[166]. Sobre la base de esta imposibilidad para dar cuenta en términos epistémicos de lo que significa en sí la virtud, nos interesa recortar de este diálogo el último tramo, donde hallamos una distinción básica entre opinión verdadera (*dóxa alethés*) y conocimiento (*epistéme*)[167]. Partiendo, en efecto, del hecho de que los políticos más célebres del pasado no adquirieron la virtud por conocimiento (cuyos caracteres esenciales son la estabilidad y la enseñabilidad[168]), puesto que si así fuera se la habrían podido enseñar a sus hijos y discípulos[169], concluye Platón que aquéllos actuaron bajo la

[165] Respecto del contenido de estas tres definiciones, digamos que la primera enfoca la virtud en relación con la función, ocupación y edad (por ejemplo, en el caso del hombre, su virtud consistiría en ser capaz de manejar los asuntos de la *pólis*; en el de la mujer, la administración de la casa, y lo mismo en el caso del niño y del anciano); la segunda, en relación con el ser capaz de gobernar a los hombres; y la tercera definición liga la virtud con el desear las cosas bellas y buenas y ser capaz de procurárselas.

[166] *Menón* 80b2-4.

[167] Para otras apariciones de la noción de «opinión verdadera» o «recta» (*orthè dóxa*) como algo intermedio (*ti metaxý*) entre el conocimiento y la ignorancia, cfr., entre otros, *Banquete* 202a2-9, *República* VI 506c6-9, *Teeteto* 187b-201c, *Político* 278a8-e2, 309c5-8, donde Platón hace referencia a la «opinión verdadera con fundamento» (*alethê dóxan metà bebaióseos*), *Timeo* 51d3-e6, *Leyes* I 632c4-d1, *Carta* VII 342c4-d1.

[168] Véase, entre otros pasajes, *Banquete* 196e5-6, *Alcibíades* I 111a11-b1.

[169] *Menón* 87c5-6: «Si la virtud fuese un conocimiento, evidentemente sería enseñable». Cfr. la reiteración de esta hipótesis en *Menón* 89c3-4, la cual, siguiendo el ejemplo de los geómetras, se toma como punto de partida.

guía de una opinión correcta o don divino (inestable e intransferible), la cual, desde el punto de vista práctico, es tan útil como el conocimiento; de allí que hayan podido llegar a ser hombres buenos y a realizar bien muchas de sus acciones de gobierno:

> Luego no es por ningún saber, ni siendo sabios, como gobernaban los Estados hombres tales como Temístocles y los otros que hace un momento decía Ánito; y, por eso precisamente, no estaban en condiciones de hacer a los demás como ellos, pues no eran tal como eran por obra del conocimiento. Entonces, si no es por el conocimiento, no queda sino la buena opinión (*eudoxía*). Sirviéndose de ella los hombres políticos gobiernan los Estados y no difieren en nada, con respecto al conocimiento, de los vates y los adivinos. Pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración (*enthousiasmós*), muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen[170].

Nos enfrentamos otra vez con el típico cuestionamiento socrático a los presuntos saberes, encarnado esta vez, como en la *Apología*, en la figura de los políticos tradicionales. El *Menón* viene a profundizar en este sentido el marco (ya abierto en los diálogos tempranos y de transición examinados) para la impugnación del discurso político de la época desde un punto de vista epistémico, discurso que al estar basado en una opinión verdadera (y aun pudiendo expresar verdades como las de los poetas, vates y adivinos), nunca consigue dar cuenta de sí mismo.

La conclusión del diálogo reafirma el vínculo entre discurso político tradicional y opinión verdadera, dejando aporéticamente planteada la posibilidad de una solución hasta tanto no se vuelva a priorizar la pregunta por la esencia de la virtud, para poco después ver *cómo* ésta se da en los hombres (tal como en las alternativas abiertas en la primera pregunta con que abre el diálogo: si es enseñable o no; si se adquiere con la práctica o por naturaleza):

> En cuanto a lo que ahora nos concierne, si en todo nuestro razonamiento hemos indagado y hablado bien, la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino (*theía moîra*), sin que aquellos que la reciban lo sepan, a menos

[170] *Menón* 99b5-c5.

que entre los hombres políticos haya uno capaz de hacer políticos también a los demás (*állon poiêsai politikón*)[171].

Como puede observarse, el problema de fondo se juega dentro del orden de la virtud política, pues si ésta se adquiere por inspiración divina, el bienestar y progreso de una *pólis* estarán siempre supeditados a la inestabilidad e intransferibilidad propia de una opinión verdadera o, en otras palabras, al grado de inspiración que detente el gobernante de turno. La veleidad de orden ético-político que, según Platón, caracteriza los Estados de su época y del pasado se vincula por tanto con la inestabilidad propia de la opinión verdadera que guía la acción de los políticos tradicionales. Por esta razón se insinúa al término del diálogo el ideal de que la virtud llegue a ser alguna vez conocimiento a fin de que, como toda *epistéme* en sentido estricto, pueda ser enseñado a un conjunto de discípulos: «Sobre "que es enseñable, si es un conocimiento", no retiro mi parecer de que esté bien dicho»[172]. Pero ello sólo podrá lograrse cuando se deje de hacer discurrir la indagación por el lado del *cómo* y se la encauce hacia la pregunta fundamental sobre *qué* es la virtud, conclusión similar a la que había arribado Platón en el *Protágoras*:

> Pues si la virtud fuera algo diferente de una ciencia, como ahora intenta decir Protágoras, claro que no podría enseñarse. Ahora, en cambio, si se muestra que es en su conjunto una ciencia, sería extraño que no pudiera enseñarse[173].

Más puntualmente, cuando contemos con un verdadero político (como Sócrates) que sea capaz de transformar las opiniones verdaderas en conocimiento a partir de una «reflexión sobre la causa» o «explicación causal» (*aitías logismós*[174]), en ese momen-

[171] *Menón* 99e4-100a2.
[172] *Menón* 89d3-5.
[173] *Protágoras* 361b3-7.
[174] Tal «reflexión sobre la causa» o «explicación causal» será en *República* algo propio del filósofo (o, lo que es lo mismo, del dialéctico). Allí las causas serán, propiamente hablando, las Ideas que aquél deberá aprehender tras

to, la virtud podrá revestir el título de conocimiento en la medida en que ya se apoya en razones[175] y puede ser enseñada, lo que explica que aquel político llegue a hacer políticos también a los demás: «Y éste, aquí arriba, sería precisamente, con respecto a la virtud, como una realidad entre las sombras»[176]. Mientras tanto, y teniendo a la vista el cuadro de las célebres figuras que protagonizaron la realidad política ateniense, Platón descarta, precisamente por la incapacidad de tales figuras para convertir la opinión verdadera en conocimiento, que la virtud sea un conocimiento y, como tal, enseñable, pues si fuera así tendría que haber habido maestros de virtud y, consecuentemente, discípulos, algo desmentido por la práctica, ya que aquello de lo que no hay maestros ni discípulos no es enseñable, y si no es enseñable, tal como Platón advierte en su época, la virtud no es conocimiento. Al tiempo que procura dar cuenta de la inestabilidad ético-política que padecen los Estados de su época, Platón busca mediante esta conclusión invalidar el lugar de maestros de virtud que se arrogaban los sofistas, quienes para él echan a perder a los jóvenes, devolviéndolos en peor estado que cuando los recibieron.

Es claro, pues, que no se invalida en *Menón* la presencia de la virtud en algunos hombres bellos y buenos[177], e incluso en

sus estudios superiores. Para lo referente a estos estudios, cfr. especialmente *República* VII 521c1-535a1.

[175] Respecto de la vinculación entre la explicación causal (*aitías logismós*) y el camino de la *anámnesis* o reminiscencia, según el cual conocer no otra cosa más que recordar o recuperar uno «*todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades*» que nuestra alma (de naturaleza inmortal, de acuerdo con las concepciones órfico-pitagóricas en las que Platón se apoya tanto aquí como en el *Fedón* y *Fedro*) vio antes de nacer o de encarnar en un cuerpo, cfr. especialmente *Menón* 80d5-86c2, 97e6-98a8. Para un desarrollo más exhaustivo de la teoría de la reminiscencia y su conexión con la doctrina de la inmortalidad del alma y la de las Ideas, cfr. *Fedón* 72e3-77a5 y *Fedro* 249e4-250e1.

[176] *Menón* 100a6-7. En *República* VI 508d4-9 leemos un pasaje que puede servir para ilustrar la diferencia entre el conocimiento que detenta para Platón el verdadero político y la opinión cambiante con que se manejan los políticos tradicionales.

[177] Sobre el término *kalòs kaì agathós* como expresión de una excelencia o belleza de tipo exterior e interior o, mejor dicho, como un ideal de equilibrio

grandes e influyentes estadistas tanto de la época de Platón como del pasado (por ejemplo, Temístocles, Arístides, Lisímaco, Pericles y Tucídides[178]), sino su capacidad para transmitirla a sus respectivos hijos y discípulos, de modo que no han llegado a ser buenos maestros de virtud. Por su proximidad cronológica y temática, puede hallarse más de un punto de contacto entre el *Gorgias* y *Menón*. Con vistas a la posterior formulación del tópico del filósofo-rey en *República*, limitémonos a destacar la vinculación existente entre un pasaje clave del final del *Menón* («a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás»[179], pasaje cuya alusión a Sócrates y a la función pedagógico-doctrinaria que cumplía la Academia platónica como centro de formación de consejeros políticos es más que elocuente[180]) y aquella observación del *Gorgias* sobre la *prâxis* política socrática: «Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política (*alethôs politikê téchne*) y el único que la practica (*prättein*) en estos tiempos»[181]. A pesar de su final aporético, Platón deja claramente asentado en *Menón* un imperativo que atraviesa las diversas fases de su pensamiento político: la necesidad de una base epistémica para la política. Por lo demás, sobre la base de la distinción entre opinión verdadera (inestable e intransferible) y conocimiento desarrollada en

físico y psíquico, cfr. su atribución a los jóvenes Lisis (207a3) y Cármides (154e4) en los diálogos homónimos.

[178] Cfr. asimismo *Gorgias* 526b1-4, donde Platón se refiere a Arístides como un renombrado jefe demócrata entre los helenos.

[179] *Menón* 100a1-2. Sobre este político «capaz de hacer políticos también a los demás», cfr. JAEGER, 1957, pp. 562-563; y KLEIN, 1989, pp. 255-256.

[180] Platón mismo destaca con insistencia su rol de asesor o colaborador en la corte siracusana del tirano Dionisio. Véase, entre otros pasajes, *Carta* III 315e7-316a4, 316d7-e5, *Carta* VII 326e4-5, 331a5-d7, 352a1-7, *Carta* VIII 352b4-c4, 354a3-5.

[181] *Gorgias* 521d6-8. Sobre la afirmación contenida en este pasaje, cfr. especialmente DODDS, 1959, p. 369, para quien en ella se estaría aludiendo más bien a la actividad pedagógico-política de Platón que a la del Sócrates histórico; e IRWIN, 1979, pp. 240-241. Respecto de la «política platónica» del *Gorgias* y su relación con *República*, *Político* y *Leyes*, cfr. CANTO-SPERBER, 1987, pp. 75-78.

Menón, Platón nos dirá más claramente en *Leyes* que el conocimiento de los guardianes supremos del Estado allí proyectado (*i.e.* la junta nocturna de la ciudad de Magnesia) debe apuntar justamente a la *areté* total o integral (*i.e.* en sus cuatro especies o partes: inteligencia, justicia, prudencia y valentía)[182].

La reflexión política que se desprende de los diálogos tempranos y de transición estudiados llega hasta el punto de prescribir la necesaria vinculación entre la virtud y la *epistéme*, y de formular, consecuentemente con ello, una concepción de la auténtica política (por contraposición a la política de la época) como una forma de arte (*téchne*) o ciencia (*epistéme*) basada en el conocimiento de lo justo y de lo injusto, cuya meta suprema apunta al mejoramiento del alma de los ciudadanos[183]. Se trata, en una palabra, de que el conocimiento opere siempre como guía y fundamento del obrar político. «La filosofía moral de Platón —señala Canto-Sperber— y su filosofía política representan la defensa más completa que se haya dado nunca del conocimiento como criterio del bien y de la acción justa»[184]. La *epistéme* pasa a ser así en dichos diálogos lo más hermoso y lo único capaz de gobernar al hombre, en la medida en que si uno llega a conocer las cosas buenas y malas, no se deja dominar por nada más que lo que su conocimiento le ordena. «Nada —afirma Platón en el *Protágoras*— es superior a la *epistéme*, sino que ésta siempre domina, dondequiera que éste, a todo lo demás»[185]. Veremos a continuación cómo a partir de *República*, diálogo clave del período de madurez, Platón introducirá una nueva variante dentro de su pensamiento político al poner en relación a la *epistéme* con la nueva plataforma de las Ideas o Formas, las cuales se hallarán vinculadas con valores éticos, estéticos y matemáticos, tales como la Justicia en sí, el Bien en sí, la Belleza en sí, lo Igual en sí, etc. Antes de arribar, en este

[182] *Leyes* XII 962b-d. Cfr. asimismo *Leyes* XII 963a2-4, 964c6-d1.

[183] *Gorgias* 504d1-e4, 515b6-d1, 517b2-c4. En el *Político* la política será entendida de una manera más explícita como una verdadera ciencia de gobierno ejercida sobre los hombres (cfr. *Político* 258b2-4, 292b6-7, d3-4).

[184] CANTO-SPERBER, 2000, p. 201.

[185] *Protágoras* 357c2-3, y asimismo 352c2-6.

sentido, al célebre tópico del filósofo-rey que condensa su tesitura respecto de la actitud que debe asumir el filósofo ante el orden político vigente, debió preparar progresivamente el terreno de su pensamiento político en algunos diálogos tempranos y de transición. Si bien no hallamos todavía una teoría política sistemática y coherente[186], como en el caso de *República*, *Político* y *Leyes*, en dichos diálogos ya puede percibirse la emergencia de una clara preocupación respecto de la mejor manera de hacer política[187], así como la necesidad de su fundamentación epistémica y de un verdadero político que, dotado de tal *téchne* o *epistéme*, sea capaz de hacer políticos también a los demás. Platón puso en primer plano, como al respecto señala Castoriadis, «la idea de que puede y debe haber una *epistéme* de la política, un saber seguro y cierto que permita orientarse en el dominio político; que esta *epistéme* de la política se apoya finalmente en un saber trascendente; e incluso que se apoya sobre la trascendencia misma»[188]. El embrión de lo que más tarde conformará el pensamiento político maduro de Platón (articulado, como dijimos, en función de la teoría de las Ideas) ya podemos —y de aquí la extensión del libro dedicada a ellos— encontrarlo en algunos de los pasajes relevados de la *Apología*, *Critón*, *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*, los cuales tienden, cada uno a su manera, un puente hacia el tópico del filósofo-rey cristalizado en *República*[189].

[186] Cfr. al respecto VLASTOS, 2000, p. 148. Para CANTO-SPERBER, 2000, p. 282, la reflexión política contenida en los primeros diálogos puede designarse como «política socrática», «sin prejuzgar respecto del hecho de que tal reflexión sea del Sócrates histórico o que represente el primer estadio de un pensamiento propio de Platón sobre la política». Cfr. en la misma línea GRUBE, 1973, p. 396, para quien tampoco encontramos en tales diálogos una teoría política realmente compleja.

[187] Véase en *Gorgias* 515b6-8 la pregunta que Sócrates le dirige a Calicles sobre *cómo* debe ser la política: «Pues no te pregunto por afán de disputar, sino porque deseo saber de qué modo crees, realmente, que se debe tomar parte en la vida pública entre nosotros».

[188] CASTORIADIS, 2003, p. 19.

[189] Sobre estos puentes, especialmente los que pueden advertirse entre *Gorgias* y *República*, cfr. ROWE, 1979, p. 88; y STALLEY, 2007, p. 120.



Segunda parte:

La metapolítica platónica

1. LA PINTURA MÁS HERMOSA DE GOBIERNO

El eje argumental en torno al cual gira *República* es el problema de la justicia o, más precisamente, el de la formulación de una respuesta a la pregunta fundamental que vertebra todo el diálogo: en qué consiste esencialmente la justicia (*dikaiosýne*) y si ésta es beneficiosa para el justo[1]. Esta cuestión no excluye el tratamiento de otras problemáticas, relativas a la naturaleza de la virtud, la reforma filosófico-política de la educación (*paideía*) tradicional (gimnástico-musical), la inmortalidad del alma y el tema de sus recompensas o castigos, etc.[2] No obstante, y a pesar de sus presuntos desvíos argumentales, Platón retoma siempre el hilo conductor de la pregunta acerca de la justicia, con vistas a ofrecer una respuesta categórica sobre el máximo grado de felicidad que, en términos individuales y comunales, podrían llegar a alcanzar las *póleis* de su tiempo. Como vimos hasta aquí, desde los primeros hasta sus últimos diálogos Platón no deja de insistir en que la *eudaimonía*, la felicidad en el sentido de «vivir bien» (*eû zên*), es el fin último de los deseos y actos humanos y, como tal, la meta que debe per-

[1] Para la configuración de una teoría de la justicia como tema rector de la *República*, cfr. BROCHARD, 1940, p. 149: «Pero hay que observar, ante todo, que la *República* no trata solamente la cuestión del Estado; el objeto propio de la obra, tal como está indicado en el comienzo, consiste en la búsqueda de una definición de la justicia, dada al fin, en el libro IX, después de largas investigaciones, y es para descubrir dónde está la justicia que traza Platón el plan de la ciudad ideal»; y VLASTOS, 1995b, pp. 70-78.

[2] Cfr. al respecto CORNFORD, 1941, pp. 1-2. Una presentación acabada de la estructura general y contenido de *República* puede leerse en LEROUX, 2002, pp. 25-42.

seguir la actividad política[3]. Para ilustrar dicha respuesta expone su *politeía* (régimen político, forma de gobierno o constitución) o pintura de gobierno, en la cual irá delineando los rasgos ideales de la justicia a través de la postulación de la mutua correspondencia entre su perfección en el plano individual y en el de la comunidad política, paralelismo que recorre de principio a fin toda la *República*. Se trata así de proveer un modelo (*parádeigma*) que ilustre el bienestar y la posible perfección del individuo en tal *politeía*, «porque es difícil ver que ninguna otra ciudad, sino la nuestra, pueda realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado»[4].

Antes de arriesgar una respuesta acerca de si la justicia implica algún tipo de virtud o de vicio, y si ella es más o menos provechosa que la injusticia, debe —y en esto Platón se revela como un claro heredero del pensamiento y del proceder socrático— replantearse la pregunta fundamental por la naturaleza de la justicia. Esta pregunta no se agota en sí misma sino que termina por ser, como en la mayoría de los diálogos de corte político examinados hasta aquí, una interrogación acerca de los efectos de la justicia en el alma humana; en otras palabras, sobre el modo como se debe vivir: «Si conviene obrar justamente, portarse bien y ser justo, ya sea que pase o no inadvertido, o cometer injusticia y ser injusto, con tal de no pagar la pena y verse reducido a mejorar por el castigo»[5]. Todo ello a fin de probar una tesis que, una vez aclarada la diferencia entre la vida justa y la injusta, termina por erigirse como el motivo central de la obra: que el hombre justo vivirá mejor y más felizmente que el injusto. No es casual, en efecto, que esta tesis aparezca tanto al principio como al término del diálogo, revelándose como su corolario[6]. Al fijarse como

[3] Como dirá sintéticamente en *Leyes* III 702a7-b1: «En efecto, hemos dicho todo eso por ver cómo podría habitarse de la mejor manera una ciudad y, en particular, cómo alguien podría vivir bien».

[4] *República* V 473e4-5. Sobre la *pólis* paradigmática de *República*, cfr. BALAUDÉ, 1995, pp. 34-36.

[5] *República* IV 444e7-445a4.

[6] Cfr. al respecto *República* I 352d2-6, 353e10-354c3, II 357b1-2, IV 427c6-d7, 444e7-445a4, VI 484a6-b1, IX 576b11-588b1, entre otros pasajes. Para un análisis exhaustivo de esta tesis fundamental de *República*, véase KRAUT, 1992, pp. 311-337.

objetivo desvelar la naturaleza de lo justo y sus efectos sobre el alma humana, Platón hará decantar por contraste la naturaleza y efectos de lo injusto. Toda la *República* puede ser leída como un intento por demostrar la tesis de que la injusticia es el mayor de los males que puede albergar el alma, y la justicia el mayor bien. No sorprenden por ello las palabras dirigidas hacia Sócrates, que Platón pone en boca de Adimanto, interlocutor principal de aquél junto con su hermano Glaucón: «Puesto que a lo largo de tu vida entera jamás te has dedicado a examinar otra cuestión que la presente»[7].

2. LAS CONCEPCIONES TRADICIONALES DE LA JUSTICIA. TRASÍMACO Y LA CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN SOFÍSTICA DE LA JUSTICIA

Ya desde el primer libro y, más concretamente, en la discusión que se genera entre los invitados a la casa de Polemarco (entre los cuales sobresale el anciano Céfalo —padre de éste y hombre de negocios con buena llegada a los círculos intelectuales atenienses— y el sofista Trasímaco de Calcedonia, cuya actividad transcurrió a finales del siglo V a. C.), surge por vez primera el tema de la justicia a propósito de una breve conversación que Sócrates mantiene con Céfalo acerca de si la posesión de riquezas puede o no ayudar al hombre sensato a vivir de manera justa y piadosa. Apenas abierto el diálogo, Platón nos enfrenta al examen de la naturaleza de la justicia, pasando para ello revista a tres concepciones tradicionales acerca de ella. Polemarco recoge el guante de la discusión iniciada por Céfalo y, apoyándose en el poeta Simónides, reinterpreta la primera concepción de la justicia suscrita por el anciano (*i.e.* el dar a cada uno lo que se debe) en el sentido de hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. En conformidad con una línea de pensamiento propia de la moral

[7] *República* II 367d8-e1. Adimanto, hermano mayor de Platón, figura como presente, junto con otros amigos fieles, en el juicio a Sócrates (cfr. *Apología* 33e7-34a1).

tradicional, que abreva en poetas tales como Hesíodo, Píndaro y Esquilo[8], Polemarco desprende esta segunda concepción acerca de la justicia, concebida como una *téchne* con un fin o utilidad propia: «Bien, ¿y qué ha de dar, y a quiénes, el arte a que podamos aplicar el nombre de justicia»[9]. Contra tal concepción, que terminará asociando con tiranos de la talla de Periandro de Corinto, Pérdicas II de Macedonia, Jerjes e Ismenias, Platón retomará una tesis expresada de manera paradigmática en el *Gorgias*: que no es propio del hombre justo el hacer mal a alguien (aun cuando se trate de un enemigo) sino del injusto, de modo que no se debe hacer mal a nadie en ningún caso, puesto que el hacer mal a alguien implica volverlo malo, injusto o perverso[10].

Pero la concepción que nos interesa destacar, por ser un reflejo de la opinión generalizada acerca de la justicia, es la sostenida por Trasímaco, según la cual lo justo es lo conveniente para el más fuerte. Lo primero que hace este sofista es vincular dicha tesis con la relación que para él puede advertirse en cualquier régimen político (ya sea democrático, aristocrático o tiránico) entre los gobernantes de las ciudades (dueños de la fuerza) y los gobernados, quienes se limitan a obedecer lo que aquéllos ordenan, procurando hacerlos felices:

> Y así, cada gobierno establece las leyes según su conveniencia: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, tiránicas; y del mismo modo los demás. Al establecerlas, muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia. Tal es, mi buen amigo, lo que digo que en todas las ciudades es idénticamente justo: lo conveniente para el gobierno constituido. Y éste es, según creo, el que tiene el poder; de modo que, para todo hombre que discurre bien, lo justo es lo mismo en todas partes: la conveniencia del más fuerte[11].

[8] Cfr. HESÍODO, *Trabajos y días* 707-714; PÍNDARO, *Píticas* II 83-85; ESQUILO, *Coéforas* 123.

[9] *República* I 332d2-3.

[10] Cfr. asimismo *Critón* 49a4-d9.

[11] *República* I 338e1-339a4. Para otras referencias a la doctrina suscrita por Trasímaco, cfr. *Leyes* IV 714b6-715b6, donde Platón señala que los que se adhieren a esta tesis no son ciudadanos sino más bien facciosos, pues creen que la promulgación de leyes debe estar orientada a favorecer a individuos particulares y no al bien común de la ciudad.

Esta tercera concepción de la justicia que Platón pone en boca de Trasímaco se amolda perfectamente bien a una idea ya expresada, como vimos, en la discusión sostenida entre Sócrates y Polo en el *Gorgias*, del gobernante poderoso, egoísta y tiránico que emplea todo su poder a favor de su propio interés y con el fin de extraer grandes ventajas. De tal concepción Platón desprende a su vez otra idea que irá cobrando un papel central en los libros IX y X de *República*: la de la superioridad de la injusticia por sobre la justicia o, lo que es lo mismo, que la vida del injusto es preferible a la del justo, en el sentido de que al hombre justo le va peor en todas partes (*i.e.* en las asociaciones mutuas, en la vida ciudadana, etc.) que al injusto. Reflejando la opinión predominante de su tiempo, el mismo Trasímaco establece una firme conexión entre esta tesis y el régimen de gobierno tiránico:

> Y lo conocerás con la máxima facilidad si te pones en la injusticia extrema, que es la que hace más feliz al injusto y más desdichados a los que padecen la injusticia y no quieren cometerla. Ella es la tiranía que arrebata lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por dolo o por fuerza, no ya en pequeñas partes, sino en masa[12].

Desde la óptica del sofista la tiranía representa, pues, el régimen que mejor encarna esta realización completa de la injusticia (o injusticia perfecta —*téleia adikía*— como él la llama[13]), en tanto esclaviza bajo su poder a otras ciudades y a sus gobernados. De allí que el injusto sea para Trasímaco alguien más fuerte, libre, inteligente y dominador que el justo, y su vida, por tanto, más dichosa y feliz que la de éste[14].

[12] *República* I 344a3-b1.

[13] *República* II 361a6. Para las nociones de justicia perfecta o completa (*téleia dikaiosýne*) e injusticia perfecta (*téleia adikía*), cfr. asimismo *República* I 348b8-10.

[14] *República* I 344c3-4. Sería un error hacer extensiva la postura de Trasímaco acerca de la injusticia a todos los representantes de la sofística. Ejemplo de ello es que en el *Protágoras* 333b8-c3 Platón destaca, por boca del personaje homónimo, que, a diferencia de Trasímaco y del personaje de Polo

Trasímaco invierte de manera radical el esquema socrático-platónico, según el cual la justicia debe ser considerada como una virtud rectora, y la injusticia como un vicio que, como tal, implica maldad, ignorancia y desgracia. Para el sofista, en efecto, la injusticia no sólo es más ventajosa que la justicia, sino que es considerada asimismo como algo más hermoso, bueno, poderoso y fuerte; en suma, virtud y discreción (*euboulía*), mientras que la justicia es vista como una necedad o «genuina tontería» (*gennaîa euétheia*)[15] que los hombres suelen aceptar, no como un bien sino contra su propia voluntad y por fuerza, es decir, como algo que se respeta por impotencia para ser malos o cometer injusticia: «Pues el que puede cometerla, el que es verdaderamente hombre, jamás entrará en tratos con nadie para evitar que se cometan o sufran injusticias»[16]. Se invierte, en el fondo, aquella tesis que vimos aparecer con insistencia en el *Critón*, *Protágoras* y *Gorgias*, según la cual es preferible padecer a cometer injusticia, ya que esto último supone hacer un mal, mientras que no cometerla, un bien. Al igual que el personaje de Calicles en el *Gorgias*, para Trasímaco el cometer injusticia es *por naturaleza* un bien, y el sufrirla un mal. De aquí se desprende la tesis del origen natural de la injusticia y, contrariamente, del fundamento convencional (o contractual) de la ley, la justicia y la igualdad promovidas por los débiles, tesis ilustrada en *República* a través del mito del anillo de Giges, cuyo uso dotaba a su poseedor del poder de la invisibilidad y, gracias a éste, de la licencia para cometer toda clase de injusticias sin ser descubierto (por ejemplo, escuchar conversaciones privadas, apropiarse de los bienes ajenos, matar o librar personas a su arbitrio, etc.), injusticias a las que tiende por naturaleza tanto el justo como el injusto[17].

---

en el *Gorgias*, el que comete injusticia es un insensato. Para un examen de la figura y de la argumentación de Trasímaco, cfr. CROSS y WOOZLEY, 1964, pp. 23-29 y 38-60; BENARDETE, 1989, pp. 20-32; y BEVERSLUIS, 2000, pp. 221-244.

[15] *República* I 348c12.

[16] *República* II 359b1-3, y asimismo I 348c12, II 358b7-c6.

[17] *República* II 360c5-d1. Para otra expresión de la tesis según la cual nadie es justo por su propia voluntad, cfr. *República* II 366d1-3.

Contra esta alabanza de la injusticia y de la vida injusta sostenida por Trasímaco, Platón busca dejar asentada desde el primer libro de *República* su defensa de la justicia por sí misma y de su concepción del gobierno político: la idea de que los verdaderos gobernantes de las ciudades deben procurar buscar ante todo el bien de sus gobernados, más que atender —tal como sostiene Trasímaco— a su propio bien o provecho. Yendo al nudo de la cuestión, Platón llega a argumentar contra Trasímaco que aun en las ciudades más tiranizadas los injustos basan en última instancia su fuerza o poder en la poca justicia que pueda subsistir en ellos («corrompidos sólo a medias por la injusticia»)[18], justicia que les impide hacerse injusticia recíprocamente, al mismo tiempo que van a hacerla a los demás, y gracias a la cual son capaces de gobernar, puesto que la injusticia sólo produce odio, enemistad y disgregación en el cuerpo social y, en suma, impotencia para gobernar no sólo a los otros sino también a uno mismo. En este sentido, los justos se revelan como más sabios, mejores y más dotados para las acciones de gobierno, pues los completamente injustos son en el fondo incapaces para toda acción en común; de modo que sin una base de justicia es imposible llegar a instituir un cuerpo social que implique concordia y amistad:

> Así, pues, la injusticia se nos muestra con un poder especial de tal índole que a aquello en que se introduce, sea una ciudad o un linaje o un ejército u otro ser cualquiera, lo deja impotente para conseguir nada en concordia consigo mismo a causa del conflicto y la disensión, y, además, lo hace tan enemigo de sí mismo como de su contrario el justo[19].

La justicia se irá revelando así a lo largo del diálogo como excelencia del alma y el más importante de los bienes humanos, condición *sine qua non* para llegar a ser feliz en términos individuales y comunales.

---

[18] *República* I 352c7.

[19] *República* I 351e9-352a3.

3. LOS TRES PILARES DE LA *PÓLIS* IDEAL. LA JUSTICIA COMO EXCELENCIA DEL ALMA

Tras pasar revista y revelar las contradicciones internas que afectan a dichas concepciones corrientes acerca de la justicia y de la injusticia sostenidas por poetas tradicionales, hombres vulgares y de mayor autoridad, y focalizando sobre todo en la tesis del sofista Trasímaco, Platón deja allanado el terreno para abordar su indagación en torno a la verdadera naturaleza de la justicia y su defensa como un tipo de bien que resulta ventajoso por sí mismo, independientemente de las consecuencias que de él se puedan desprender (fama, honores y recompensas en vida ultraterrena). Como es sabido, la indagación platónica acerca de lo justo no se hará tomando como modelo las *póleis* realmente existentes de la época, las cuales a sus ojos se caracterizan por estar deficientemente gobernadas, sino a la luz de un modelo (*parádeigma*) ideal de *pólis* concebido desde sus cimientos, a fin de examinar —objeto último del diálogo— dónde se encuentra la justicia y la injusticia (tanto en el individuo como en la *pólis*), las diferencias que ambas guardan entre sí y cuál de las dos en última instancia se vincula con la felicidad, fin (*télos*) de toda comunidad política. Pero antes de pasar a la fundación teórica o edificación en palabras[20] de esa «ciudad formada toda ella por hombres de bien»[21] y del régimen filosófico-político que la sustenta, adelantemos los tres pilares centrales que en mutua correlación harán viable la *pólis* proyectada.

El primer pilar constituye un principio metodológico clave que permitirá dar cuenta de la semejanza (*homoiótes*) o paralelismo estructural que existe entre la justicia en el plano

[20] Como dirá más tarde en el *Critias* 110d4, respecto de la *pólis* ideal descrita en *República*: «Con relación a los guardianes que habíamos supuesto teóricamente» (*hósa perì tôn hypotethénton erréthe phylákon*).

[21] *República* I 347d2-3 (primera mención de la *pólis* ideal). Para el auge de la discusión sobre proyectos políticos de naturaleza teórica en diversos círculos intelectuales de la época como trasfondo de *República* y *Leyes*, cfr., entre otros, LISI, 1999, pp. 45-57.

individual y político (isomorfismo individuo-*pólis*). En efecto, Platón prioriza metodológicamente el examen de la naturaleza de la justicia en la *pólis* por sobre el de la justicia en el hombre particular, pues de este modo la justicia se dejará ver teóricamente[22] en caracteres más grandes y, por tanto, más fáciles de discernir que en la escala menor del individuo[23]. En ese tránsito que va de la escala mayor a la menor se irán precisando mejor las diferencias y semejanzas que se dan entre los planos político e individual de la justicia: «De modo que, si os parece, examinemos ante todo la naturaleza de la justicia en las ciudades, y después pasaremos a estudiarla también en los distintos individuos, intentando descubrir en los rasgos del menor objeto la similitud con el mayor»[24]. Como veremos más adelante, la *pólis* platónica, en tanto ampliación o «engrandecimiento»[25] del alma individual (de acuerdo con este principio del paralelismo estructural), vendría a ser la ejemplificación de aquella justicia necesaria para que cada uno de los individuos logre su perfección en el seno de la ciudad. Tal principio constituye, para Cassirer, el punto de partida de la *República* y de su teoría racional del Estado:

> Lo que está escrito «en letra pequeña» en el alma individual, y es por consiguiente casi ilegible, sólo se aclara y se comprende cuando puede leerse en la letra grande de la vida política y social del hombre. A partir de este punto, el problema entero del hombre está alterado: la política se convierte en la clave para la psicología[26].

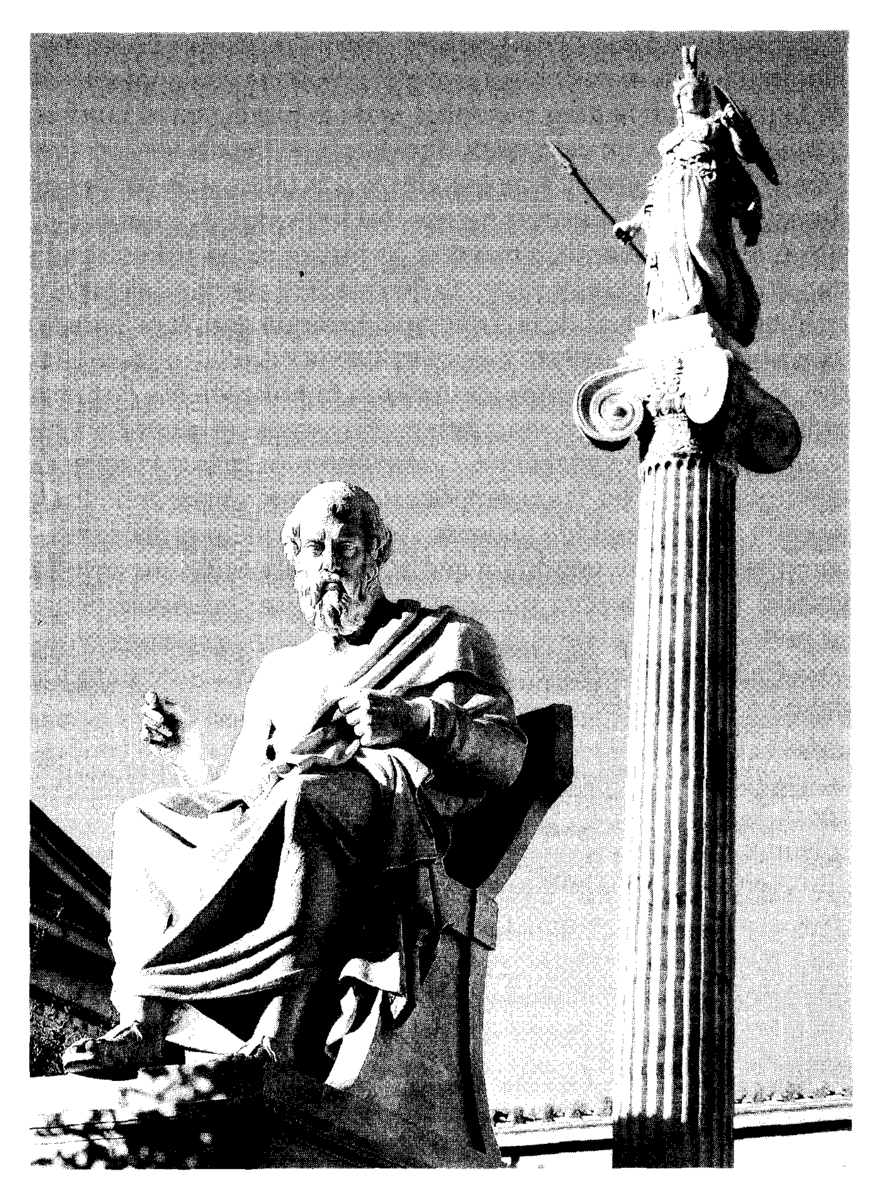
[22] Las acepciones del término *theoría* (y del verbo *theoreîn*) se vinculan con el ámbito de la «visión» o «contemplación», en el sentido de un ver con la mente o la inteligencia.

[23] Cfr. al respecto *Leyes* X 902c8-9: «Es más difícil ver y oír lo pequeño que lo grande».

[24] *República* II 368e8-369a3, y cfr. asimismo IV 434d2-435b2, VIII 545b3-4, IX 577c1-d5, *Leyes* III 689a5-c3.

[25] CASSIN, 1994, p. 86.

[26] CASSIRER, 1947, p. 74.



Monumento a Platón con la estatua de Atenea sobre una columna que preside la explanada de acceso a la Academia de Atenas. El conjunto escultórico-arquitectónico rinde homenaje a la razón y la virtud humana que simboliza el filósofo, vigilada por la sabiduría sobrenatural que personifica la diosa.

El segundo principio que sostiene el edificio teórico que Platón construye en *República* se relaciona con una imperiosa reforma de la educación (*paideía*) gimnástico-musical vigente en su época. El resultado de esta reforma implicará, como veremos, no sólo la postulación de una *paideía* gimnástico-musical alternativa, esto es, purificada de las formas y contenidos que, en términos religiosos, ético-políticos y psicológicos eran en opinión de Platón sumamente perjudiciales para la formación de los futuros guardianes de la *pólis* proyectada (libros II-III y X), sino a la vez la emergencia de una *paideía* superior (de corte filosófico) para los mejores de entre estos guardianes (libros VI-VII). Este principio basado en la *paideía* constituye la prescripción básica que deben atender y vigilar los que en el futuro han de gobernar la ciudad, pues sin una buena crianza (*trophé*) y educación nunca llegarán a formarse ciudadanos honrados y dignos que lleven adelante las numerosas medidas dispuestas por Platón para su *pólis*[27]. A tal punto llega la primacía otorgada a la *paideía* en *República* como guía para la dirección de la vida de sus habitantes que, aun suscribiendo como veremos a continuación la polémica tesitura de las diferencias por naturaleza entre los hombres, con el principio de la reforma de la *paideía* Platón busca subrayar que estas diferencias deben ser encauzadas y afianzadas por una buena educación, condición imprescindible para que tales naturalezas puedan llegar a alcanzar un carácter virtuoso[28]. Es decir, que el mero hecho de estar dotado de una

[27] Cfr. *República* IV 423d8-424b1. Este parecer respecto de la importancia y los grandes beneficios que trae aparejada una correcta educación sobre los particulares y la *pólis* en su conjunto, puede verse asimismo reflejado en *Timeo* 87b6-8, y *Leyes* I 641b6-c1, 644a7-b4, II 659d1-4, III 696a2-4, V 735b1-c3, VI 766a1-4. Cfr. en la misma línea ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* II 3 1104b11-13, *Política* I 2, 1253a31-37; y HADOT, 1998, p. 70.

[28] Cfr. al respecto *República* III 409d7-e1, III 410d6-9, donde Platón subraya que la fogosidad innata, bien educada, puede llegar a convertirse en valentía, pero sin educación puede terminar en brutalidad y dureza; y X 606a7-8. Sin la garantía de una educación adecuada los guardianes auxiliares (destinados naturalmente a las funciones militares de cuidado de la *pólis* y de sus conciudadanos) serían, más que perros que cuidan su ganado, como lobos que atacan a su propio rebaño (*República* III 416a2-c3).

determinada aptitud o disposición (ya sea filosófica, militar, artesanal o comercial) no basta por sí mismo, ya que ésta puede desviarse a causa de una mala y viciosa educación (como es —y de allí la necesidad de purificarla— el caso de la *paideía* vigente en su época), la cual implica, en una palabra, la degeneración del alma y del cuerpo de la persona[29]. De allí que Platón llegue a establecer una estrecha correspondencia entre *paideía* y diferencias por naturaleza:

> Y aun más: una vez que el régimen político (*politeía*) toma impulso favorable, va creciendo a manera de un círculo; porque, manteniéndose la buena crianza y educación, producen buenas naturalezas, y éstas, a su vez, imbuidas de tal educación, se hacen, tanto en las otras cosas como en lo relativo a la procreación, mejores que las que les han precedido, igual que sucede en los demás animales[30].

Esta primacía fundamental que la *paideía* detenta en el edificio teórico de *República* termina por volver innecesaria la excesiva multiplicación de leyes escritas que caracterizan el derecho penal, civil y comercial de ciudades como Atenas[31]. En efecto, la incidencia que la *paideía* ejerce sobre los caracteres y costumbres humanas se vuelve allí mucho más fecunda que la de las múltiples disposiciones legales que, por lo demás, nunca bastarán para regular la moralidad y el orden general.

[29] En *República* VI 487a7-8, Platón afirma que hay que confiarle el gobierno a las naturalezas filosóficas sólo una vez que éstas hayan alcanzado su madurez gracias a la *paideía* y la edad. En este sentido, aun las mejores y selectas almas dotadas de una naturaleza filosófica no se hallan exentas de los cargos de inutilidad y maldad si no se las somete a una buena educación que las prevenga, cual plantas que sólo crecen en condiciones adecuadas (símil de la planta), de toda fuente de corrupción (*República* VI 492a1-5). Para el tema de la corrupción de tales naturalezas, cfr., entre otros, *República* VI 490e2-491a5, 495a4-8, *Leyes* V 735b1-c3. De allí la insistencia platónica (reiterada en *Político* y *Leyes*) en el carácter excepcional de las auténticas naturalezas filosóficas.

[30] *República* IV 424a4-b1. Cfr. asimismo *República* IV 429e7-430b2, 431c5-7, 440e8-441a3, V 455b4-c2, VI 491d1-492a5, *Político* 309a8-b2, entre otros.

[31] Para la relación que traza Platón entre corrupción y multiplicación excesiva de las leyes, cfr., entre otros, *Carta* VII 325d5-6.

A tal punto llega aquí el optimismo depositado por Platón en la *paideía,* que con una buena educación no harían falta tantas prescripciones legales, pues el hombre bien instruido sabrá orientarse en el plano individual y político. La única manera de atacar y extirpar de raíz el mal de la injusticia no es, por tanto, con reformas constantes en materia de legislación, sino colocando todo el acento en una buena crianza y educación que termine por encauzar la vida ético-política de los ciudadanos:

> Por eso, yo no podía pensar que el verdadero legislador hubiera de tratar tal género de leyes y constituciones ni en la ciudad de buen régimen ni en la de malo: en ésta, porque resultan sin provecho ni eficacia, y en aquélla, porque en parte las descubre cualquiera y en parte vienen por sí mismas de los modos de vivir precedentes[32].

Es más: ya cuando, a partir el libro IV, incline su preferencia por un determinado régimen político cuya forma única puede recibir dos denominaciones (monarquía en el caso de que sea uno o aristocracia en el caso de que más de uno ejerza el gobierno), Platón volverá a resaltar la prioridad que en el edificio teórico de *República* ocupa la *paideía*, al precisar que tal o tales gobernantes sobresalientes no emprenderán, por apoyarse en la *paideía* recibida, una modificación de las leyes importantes de la ciudad[33].

El tercer pilar fundamental que sostiene la *pólis* proyectada es el de la especialización de las funciones (o de especialización funcional), según el cual cada uno debe dedicarse a una sola y determinada función, vinculada con sus aptitudes naturales, ya

[32] *República* IV 427a2-7. Para esta imposibilidad, inherente a las disposiciones legales, de sustraerse a la incompletitud, la imperfección y el deterioro, y, por tanto, a una permanente revisión y corrección, cfr. *Leyes* VI 769a7-770b8, 772b1-d4, IX 875d2-5. En este diálogo Platón subraya asimismo la dificultad intrínseca de la ley para relacionarse con los casos particulares (*Leyes* XI 925e6-926a3).

[33] *República* IV 445d8-e3. Cfr. asimismo *República* V 458b9-c4, donde Platón deja bien en claro que no por ello los guardianes gobernantes operan al margen de la ley, sino siguiendo un conjunto de normas básicas orientadoras.

que para Platón una persona rinde mejor cuando se dedica con la máxima competencia y celo a un solo oficio que a muchos[34]. Siguiendo la función dictada por su propia aptitud o disposición natural, un zapatero, por ejemplo, no deberá ocuparse más que del oficio de hacer zapatos, así como un guardián (militar) al de custodiar la *pólis*, absteniéndose de realizar cualquier otra ocupación pues ello implicaría una violación del principio de especialización funcional[35]. Todo apunta a mostrar que, por tener a la vez un carácter por naturaleza fogoso y filosófico, los guardianes serán los más capacitados para ejercer, de manera selecta y reducida, la función de gobierno de la *pólis*:

> Por lo tanto, la ciudad fundada conforme a naturaleza (*katà phýsin*) podrá ser toda entera sabia por la clase de gente más reducida que en ella hay, que es aquella que la preside y gobierna; y éste, según parece, es el linaje que por fuerza natural resulta más pequeño, y al cual corresponde el participar de este saber, único que entre todos merece el nombre de sabiduría[36].

En la medida en que cada uno atienda al trabajo al que está dispuesto por naturaleza, sin dispersarse en otras actividades, llegará a lograrse una suerte de unidad interior, cuya proyección —siguiendo el principio de la correlación estructural individuo-

[34] *República* II 370a7-c5. Para otras apariciones del principio de especialización funcional, véase *República* I 353a9-b3, II 374a5-d6, III 394e1-6, 395b8-c3, 397e4-8, IV 423d2-6, V 453b2-5, X 598c6-d5, *Leyes* VIII 846d7-e3, *Alcibíades* I 127b10-c10. Sobre las razones económico-políticas de este principio, cfr., entre otros, JAEGER, 1957, p. 616; BARKER, 1918, p. 192; y ANNAS, 1981, pp. 73-75.

[35] Cfr., entre otros, *República* V 455b4-c2, *Timeo* 17c10-18a2. Acerca de la identidad y diversidad de naturalezas humanas, cfr. especialmente *República* V 454b4-9, donde se reafirma la atribución de tareas diferentes para naturalezas diferentes y de funciones afines para naturalezas afines. Ambos pasajes permiten advertir la estrecha correspondencia que establece Platón entre el principio de la especialización y las diferencias por naturaleza.

[36] *República* IV 428e7-429a3. Como al respecto señala TRÍAS, 1976, p. 66: «De hecho, el filósofo *piensa* la sociedad: unifica mentalmente todos los estamentos, todas las actividades, totaliza en su cabeza el cuerpo social. Y en virtud de ese control mental y consciente puede gobernar la ciudad».

pólis— se traducirá en el mayor bien de la ciudad, que no es otro que el de su unidad[37].

El principio de la especialización de las funciones supone, por lo demás, la idea de que cada cosa (ya sea una animal, órgano sensorial, instrumento o persona) compromete una determinada virtud, excelencia o perfección (*areté*), que se corresponde a su vez con la buena realización de la función u operación (*érgon*) propia atribuida a tal cosa. Es decir que la virtud, por ejemplo, de un caballo, de los ojos o de un cuchillo se explica a partir del cumplimiento efectivo de su operación propia: galopar, ver y cortar, respectivamente. El vicio, por el contrario, se vincula con la mala realización de la operación propia de cada cosa (la ceguera en el caso de los ojos, el no cortar en el caso de un cuchillo, etc.). Obviamente no se trata aquí de una indagación acerca de la virtud propia de los animales, órganos sensoriales o instrumentos, sino más bien en torno del alma humana cuya excelencia consiste en la buena realización de funciones tales como el vivir, el dirigir, el gobernar y el deliberar. Todo ello es lo que Platón compromete en la noción de justicia, al decir que ésta es, al fin y al cabo, la virtud propia del alma, mientras que la injusticia, su vicio.

4. ORIGEN Y ELEMENTOS DE LA *PÓLIS* SANA Y ENFERMA

La *República* no implica sólo el espectáculo del origen, desarrollo y esplendor de una *pólis* a fin de examinar cómo surge en ella la justicia, sino también el de las causas que pueden llevarla a su destrucción en manos de la injusticia: «Pues examinando una ciudad de tal índole puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen la justicia y la injusticia

[37] Sobre el trasfondo de dicho principio, Platón llega a veces a hablar de la *pólis* o «república interior» del hombre. Véase al respecto los paralelos entre las nociones de «república interior» (*en autôi politeía*, *República* IX 591e1, X 608b1), «ciudad interior» (*én tê heautoû pólis*, *República* IX 592a7) y «el hombre interior del hombre» (*toû anthrópou ho entòs ánthropos*, *República* IX 589a7-b1).

en las ciudades»[38]. Platón da inicio a su empresa haciendo radicar el origen de la *pólis* en la imposibilidad de autosuficiencia propia del hombre, puesto que al necesitar éste siempre de muchas cosas, no puede bastarse a sí mismo y debe asociarse a los demás a fin de sostener su vida y existencia[39]. La *pólis* se funda, pues, con arreglo a la satisfacción de necesidades materiales básicas relativas a la provisión de alimentos, habitación y vestimenta, lo que da lugar a la aparición de distintos tipos de artesanos (*i.e.* labradores, albañiles, campesinos, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros, etc.) que vienen a cubrir la demanda de dichas necesidades materiales. El progresivo acrecentamiento de la población irá transformando y ampliando esta pequeña *pólis* en una más grande, dando lugar a la emergencia y especialización de nuevas funciones como la importación y exportación de bienes en manos de los comerciantes, la conformación de un mercado, moneda de intercambio y asalariados.

El problema es que una *pólis* de tal índole, cuyo fin último pasa por la mera producción, satisfacción e intercambio de bienes materiales básicos, lejos de ser la *pólis* perfecta a la que Platón apunta teóricamente, implicará por parte de sus habitantes un género de vida similar al de los cerdos, en tanto se abocarán sólo a producir, comer, beber, procrear y dormir. Si bien resalta el carácter saludable de esta primera *pólis* (*prótera pólis*), Platón la tipifica a fin de cuentas como una «ciudad de cerdos» (*huõn pólis*); de allí que ésta abra el tránsito a una segunda *pólis* (*deutéra pólis*) que supone una significativa extensión territorial, demográfica y, consecuentemente con ello, una mayor especialización de funciones (tales como artis-

[38] *República* II 372e4-6. La degeneración de la *pólis* ideal será abordada en detalle por Platón en los libros VIII y IX.

[39] Para el tema de la imposibilidad de la autosuficiencia humana y el surgimiento de la ciudad, cfr. asimismo *Cármides* 161e10-162a3, *Protágoras* 320c8-322d5. En *Política* IV 4, 1291a10-19, Aristóteles criticará este punto de vista platónico que impera en la primera *pólis*, señalando que una ciudad no se constituye para satisfacer necesidades básicas sino con vistas al bien. Sobre el origen de la *pólis* platónica, véase, entre otros, DEWES WINSPEAR, 1940, pp. 195-202.

tas, empresarios, preceptores, nodrizas, camareras, peluqueros, cocineros, porquerizos, médicos y militares) ya no ligadas al desempeño de oficios indispensables con vistas a la satisfacción de necesidades básicas (como era el caso de la primera *pólis*)[40]. Esta ampliación de los límites de lo necesario para vivir terminará a los ojos de Platón por enfermar o infectar la *pólis* (definida por ello como «ciudad de lujo» o «enferma»), promoviendo entre sus ciudadanos un régimen de vida licencioso o displicente, cuyo reflejo puede observarse en el excesivo cuidado de la salud por parte de las personas acaudaladas y la consiguiente demanda y proliferación de médicos, en contraste con los artesanos que, por hallarse abocados enteramente a la función que les corresponde por naturaleza, no disponen de tiempo libre para concentrarse en enfermedades ni en largos tratamientos médicos:

> Y cuando en una ciudad prevalecen licencia y enfermedad, ¿no se abren entonces multitud de tribunales y lugares de curación médica, y adquieren enorme importancia el derecho y la medicina, puesto que hasta muchos hombres libres se interesan con todo celo por ellas?[41]

La ilimitada búsqueda y ocupación de territorios vecinos con fines económicos dará lugar asimismo a la guerra y, por causa de ella, a la formación de un ejército de combate. Y es aquí donde por vez primera Platón introduce en esta segunda ciudad enferma la figura de los guardianes (*phýlakoi*) de la *pólis*[42], cuya exclusiva misión y competencia apunta a la custodia de la *pólis*.

[40] Respecto de estas dos ciudades, cfr. BENARDETE, 1989, pp. 44-54.

[41] *República* III 405a1-4. Cfr. asimismo la relación entre medicina, justicia y política en *República* III 405a1-410a6.

[42] *República* II 374d8.

5. SELECCIÓN Y EDUCACIÓN DE LOS FUTUROS GUARDIANES. EL EMPLEO PEDAGÓGICO-POLÍTICO DE LA MENTIRA. EL MITO DE LOS METALES Y LA ESTRATIFICACIÓN DE LAS CLASES SOCIALES

Una vez desplegado el tránsito de la *pólis* sana a la enferma o licenciosa, Platón se abocará a su purificación o depuración: «Sin darnos cuenta de ello estamos purificando de nuevo la ciudad que hace poco llamábamos ciudad de lujo»[43]. Para ello hará intervenir los tres principios rectores arriba revelados (paralelismo estructural individuo-*pólis*, reforma de la *paideía* tradicional y especialización funcional en relación con las diferencias por naturaleza) con vistas a dar cauce a su modelo ideal de *pólis*. Sobre la base del tercer principio establecido, los futuros guardianes se revelarán como los más aptos por naturaleza para cumplir con la función de vigilancia de la *pólis*, dado que en su alma concurren a la vez las cualidades de la mansedumbre (*praiótes*) y la fogosidad (*thymós*), una fuerza esta última irresistible e invencible, que hace intrépida e indomable ante cualquier peligro a toda alma que esté dotada de ella[44]. Además de estas cualidades anímicas, por las cuales llega a comparar a tales guardianes (más tarde llamados «auxiliares» y confinados naturalmente a las tareas militares de cuidado de la *pólis* y de sus conciudadanos) con la figura de los perros guardianes del rebaño u atletas de la guerra[45] (mansos para con los familiares y conocidos-ciudadanos, y fogosos al mismo tiempo con los desconocidos-enemigos de la *pólis*[46]), Platón añade otro carácter central: el deseo de saber (*philomathés*) o disposición natural filosófica, que implicará, como veremos, una subdivisión dentro del conjunto de los guardianes (*phýlakoi*) entre auxiliares-militares (*epíkouroi*) y perfectos (*panteleîs*)[47]. Estos últimos constituirán la elite de los futuros gobernantes de la *pólis*, comparables ya no con los perros sino con los pastores: «Luego tendrá que ser filósofo, fogoso, veloz y fuerte por naturaleza quien haya de desempeñar a la perfección su cargo de guardián en nuestra ciudad»[48]. Pero, de acuerdo con el segundo principio rector, ambos caracteres o cualidades deben ser encauzados, afianzados y armonizados por la educación[49]; de allí que sea menester abordar el tema de la *paideía* alternativa para los futuros guardianes, instrucción que terminará por templar su alma a fin de que ésta se torne útil para la *pólis*[50].

Desde el inicio de *República* Platón advierte que para abordar el problema de la justicia es necesario ocuparse de la *paideía* gimnástico-musical vigente, la cual se vincula con la educación de la virtud del cuerpo y del alma, respectivamente:

> Pues bien, a la parte de la voz que llega hasta el alma para la educación de su virtud la denominamos, a falta de un término mejor,

[43] *República* III 399e5-6. Sobre la «purificación de la pólis» (*katharmoûs póleos*) en su conjunto, cfr. asimismo *República* III 409e4-410a4, VI 501a2-7, VII 540d1-541b1. En *Político* 293d4-e2 y *Leyes* V 735d1-5, IX 868a1-e3, 872e1-873a3, Platón vuelve a subrayar que tal purificación política general constituye la tarea primaria que le compete al verdadero político o legislador. Refiriéndose al uso platónico de *kátharsis* (y a la familia de términos conexos como *kathaíro*, *katharós*, etc.), en los diálogos medios, NUSSBAUM, 1995, pp. 480-483, encuentra en él una clara connotación epistemológica o de clarificación cognoscitiva, en tanto suele vincularse con el estado racional o «claro» del alma libre cuando ésta deja atrás el influjo perturbador de los sentidos y las pasiones.

[44] *República* II 375a12-b2. Para esta doble cualidad (fogosidad y mansedumbre) propia de la naturaleza filosófica, cfr. asimismo *Leyes* V 731b3-c1, donde Platón la extiende a todo varón virtuoso.

[45] Cfr. *República* III 404a9-b2, 416a2-7, IV 422b4, d6, 440d4-6, V 451c7-d9, 466d1.

[46] Cfr. asimismo *Timeo* 17c10-18a7.

[47] *República* III 414b1-6.

[48] *República* II 376c4-5.

[49] Para el tema de la *paideía* como única garantía o medio para evitar la tiranía o gobierno despótico de los guardianes auxiliares, destinados naturalmente a cumplir tareas militares relativas al cuidado de la *pólis*, cfr. especialmente *República* III 416b1-6.

[50] A diferencia de *Leyes* II y VII, donde se hará extensiva al conjunto de los ciudadanos, la *paideía* gimnástico-musical depurada que Platón delinea en *República* está dirigida, desde su niñez en adelante, a los futuros guardianes de la *pólis*. Véase al respecto *República* II 383c1-5, III 398a8-b4, 402c1-2, IV 429e7-430a1, V 456d8-457a1, VII 521d3-522b1, y *Timeo* 18a 9-10, entre otros pasajes.

música. La parte del cuerpo es lo que dijimos que es una danza de los que están en la edad del juego. Si tal movimiento llega hasta alcanzar la virtud del cuerpo, propongo llamar gimnasia a la conducción con arte de éste hasta tal estado[51].

Ocuparse, más puntualmente, de los relatos compuestos por poetas tradicionales tales como Homero, Hesíodo y los trágicos; de allí que a partir del libro II el eje se desplace hacia la cuestión de la normativa general a la que deben ajustarse dichas composiciones. De alguna manera en el último tramo de este libro Platón ya anticipa todas las líneas críticas fundamentales que irá desplegando progresivamente a lo largo de los libros III y X contra la tradición poética griega[52]. Establece deliberadamente como punto de partida el tema de la educación elemental (gimnástico-musical) de los futuros guardianes en general, puesto que de los mejores de entre ellos propondrá, como dijimos, seleccionar a los futuros gobernantes de la *pólis* ideal, quienes recibirán a su vez una educación superior o filosófica. Decimos deliberadamente porque la cuestión de la *paideía* y, en especial, la de la hegemonía e influencia educativa que los poetas tradicionales ejercían sobre las jóvenes generaciones no constituye en *República* un aspecto periférico[53], sino que se

[51] *Leyes* II 673a3-10. Para una descripción sumaria de las enseñanzas que jalonan la educación tradicional que recibían los niños y jóvenes, cfr. asimismo *Protágoras* 325c5-326d8, *República* II 376c7-d2, e2-4, III 392c1-4, *Timeo* 88b5-c6, *Leyes* VII 788c6-8, 795d6-8, 804c1-817e3. Respecto de esta educación, MARROU, 1998, p. 110, afirma que comprende gimnasia para el cuerpo y «música» (cultura espiritual) para el alma. En *República* V 450c2-4 (y más explícitamente en *Leyes* VII 794c3-804c1) Platón calcula seis años entre el nacimiento y el inicio de la educación.

[52] En conformidad con la antigua discrepancia (*diaphorá*) entre la filosofía y la poesía (*República* X 607b5-6), dichas líneas críticas apuntan a una firme recusación de la base religiosa (*República* II 375e9-383c7), ético-política (III 386a1-398b9), ontológico-epistemológica y psicológica (X 595a1-608b10) sobre la que se apoyaba la tradición poética, a fin de despojar a ésta de su influjo educativo y de desterrarla definitivamente de la *pólis* platónica. Para un análisis exhaustivo de esta discrepancia entre Platón y la poesía tradicional, cfr. ROSEN, 1990, pp. 325-331; HAVELOCK, 1994, pp. 19-33; y GIULIANO, 2005, pp. 21-135.

[53] Acerca de la importancia de la palabra poética en materia educativa, véase *Protágoras* 338e6-339a3; y DETIENNE, 2004, p. 76.

entronca claramente con el objeto último que persigue la obra: cómo surgen la justicia y la injusticia en una *pólis*. Al instaurar de esta forma una remisión recíproca entre el examen de la *paideía* de los futuros guardianes y el objeto central de la justicia, Platón subraya desde el comienzo el lugar fundamental que va a desempeñar en la arquitectura conceptual de *República* la crítica a la tradición poética y su nueva alternativa pedagógica.

Inventar una *paideía* mejor que la tradicional va a implicar para los fundadores de la *pólis* ideal la creación de un nuevo relato sobre la educación gimnástico-musical que deberían recibir los guardianes en general. Si bien con el término «música» (*mousiké*) Platón remite en sentido amplio a la formación artístico-cultural concerniente a las Musas (poesía en general, pintura, cantos y melodías, etc.), en los libros II y III pone el acento en el ámbito de lo narrativo[54], discriminando en principio dos clases de relatos (*lógoi*): verídicos (*alethés*) y falsos (*pseûdos*)[55]. El dato a resaltar aquí es que, aun cuando la educación deba impartirse a través de ambas clases de relatos, Platón privilegia sobre todo

[54] Incluso en el tratamiento de lo estrictamente musical (*República* III 398c1-403c8), cuyos elementos son la palabra (*lógos*), la armonía y el ritmo, la prioridad sigue descansando sobre el *lógos* (III 398d8-9).

[55] *República* II 376e11-12, VII 522a6-b1. La traducción de *pseûdos* (ya sea como «mentira», «falsedad», «engaño» o «ficción») en *República* II y III constituye un problema que ha abierto entre los intérpretes dos grandes líneas. Por un lado, autores como CORNFORD, 1941, p. 68; GUTHRIE, 1990, p. 438; ASHBAUGH, 1991, pp. 307-319; NADDAFF, 2003, pp. 32-36; y LEROUX, 2002, p. 561, entre otros, consideran que el uso intencional e inventivo que supone este término permite su traducción como «ficción»; de allí que para esta línea *pseûdos* no comprometa necesariamente la connotación peyorativa que trae aparejada la noción de mentira (en contra, cfr. POPPER, 1985 [1945], pp. 140-145; y COOK, 1996, p. 84, para el cual se trata simplemente de «historias falsas»). Por otro, intérpretes como FERRARI, 1989, pp. 98, 108-109 y 136-141; y GILL, 1993, pp. 40-42 y 56-57; tras descartar en términos generales que pueda hallarse en la literatura griega arcaica y clásica un concepto de ficción, arriban a la conclusión de que Platón nunca trabaja de hecho con tal tipo de noción y que, por tanto, hay que volcar *pseûdos* como «mentira» o «engaño». Su traducción como «ficción», por lo demás, no permite explicar ni reflejar la dureza de la crítica que Platón dirige contra los poetas tradicionales, puesto que lo que les imputa no es que sean creadores de «ficciones» sino justamente de mentiras.

los falsos. Esta primacía del *pseûdos lógos* va a ser fundamental en la medida en que la *paideía* poética reformada o alternativa que se procura inventar deberá recurrir, más de una vez, al uso de la mentira: «¿No sabes que lo primero que contamos a los niños son mitos? Y éstos son falsos (*pseûdos*) por lo regular, aunque haya en ellos algo de verdad (*alethê*)»[56]. Ya en esta primera instancia modeladora del carácter ético-religioso de los niños que son los mitos tradicionales contados por los poetas[57], Platón destaca deliberadamente los estrechos márgenes que separan lo verdadero de lo falso, proximidad que, como veremos, será funcional para la progresiva legitimación de la mentira como un recurso fundamental en términos pedagógico-políticos.

La tarea platónica apunta, en una palabra, a purgar[58] las bases de la *paideía* gimnástico-musical, a fin de allanar el terreno para poder inventar otra que, aun implicando relatos falsos, sea más acorde al objeto de la indagación (la justicia en el plano individual y político) y a la correcta educación de los futuros guardianes[59]. Se trata así de vigilar a los creadores de mitos (*mythopoioí*), de rechazar la mayor parte de los que se cuentan o de aceptarlos sólo cuando estén bien, y de persuadir a las madres, nodrizas y maestros para que moldeen las almas jóvenes a través de los mitos que hayan pasado el tamiz de la censura. La imperiosa necesidad

[56] *República* II 377a4-6. Como al respecto señala GADAMER, 1934, p. 191, el motivo de la depuración platónica de la tradición mítica apunta a recusar lo falso no sólo porque es falso sino en vistas de la educación de las almas jóvenes.

[57] Platón entiende aquí *lógos* no como algo contrapuesto a *mýthos*, sino como «relato» o «historia» en sentido amplio, de allí que los *mýthoi* en cuestión sean tomados como una clase de *lógoi*. Cfr. al respecto *República* III 398b6-8, VI 501e4, y *Leyes* I 644e4-5, III 677a1-2, IX 872d7-e2, XI 926e9-927a8, donde vuelve a emplear en numerosas ocasiones la palabra *lógos* como equivalente a *mýthos*.

[58] Sobre la purgación de la *paideía* gimnástico-musical llevada a cabo por Platón en los libros II, III y X de *República*, cfr., entre otros, POPPER, 1985 [1945], pp. 164-166, n.º 12, quien se refiere a ella como una expresión del «radicalismo estético» propio del programa político-educacional platónico; y ASMIS, 1992, pp. 347-351.

[59] *República* III 416b8-c3. Respecto de la *paideía* de los guardianes, cfr. DEWES WINSPEAR, 1940, pp. 218-239; y RODRIGO, 2001, pp. 153-157.

de establecer un nuevo modelo (*týpos*) a partir del cual poder sopesar la producción poética vigente aparece de forma clara cuando Platón dirige su examen hacia Homero y Hesíodo, principales exponentes de la tradición poética griega[60]. Una correcta formación del carácter religioso y ético-político de las jóvenes generaciones sólo podrá resultar para Platón de una clase de poesía basada en una nueva normativa, cuyo progresivo establecimiento implicará, a partir del libro II, una contraposición entre dos paradigmas poéticos: el tradicional, cuyos falsos mitos e imágenes del vicio seducen desde antaño a los niños, maestros y a la multitud en general; y el de tipo platónico, vinculado a la nueva normativa postulada. Tomando, pues, como referencia los mitos mayores compuestos por Homero[61] y Hesíodo y, más concretamente, la mala representación verbal (*eikázei kakôs tôi lógoi*) que, en su opinión, tales poetas hacen de la naturaleza de los dioses, los démones, el Hades, los héroes y los hombres[62], Platón formula en el último tramo del libro II la nueva normativa a la que deberá ajustarse la descripción de la divinidad en los relatos poéticos (sean éstos de naturaleza épica, lírica o trágica).

Lo que subyace en estos mitos que recrean los poetas tradicionales es que terminan produciendo para Platón una incorrecta imitación (*mímesis*) verbal de la naturaleza divina y humana. Una mala e insana mentira[63] que, como tal, debe ser censurada:

[60] *República* II 377c7-d1. Para la opinión tradicional sobre la educación impartida por estos poetas, cfr. especialmente *Leyes* VII 810e6-811a5; VERDENIUS, 1949, p. 6; GUTHRIE, 1990, p. 434, n.º 40; y GILL, 1993, p. 84, entre otros intérpretes.

[61] En tanto fuente educativa de donde abreva toda la tradición poética y, especialmente, la trágica, Homero se convierte a lo largo de *República* en el primer blanco explícito de la crítica platónica. Cfr., entre otros, I 334a10-b6, X 595b9-c3, 606e1-607a8, 607e4-608b2.

[62] *República* II 377d4-e3, III 386a1-392c4. Platón sigue en este punto una tradición crítica abierta por algunos presocráticos como Pitágoras, Jenófanes y Heráclito. Jenófanes de Colofón ya había, en efecto, dirigido una serie de críticas importantes hacia la tradición poética griega y, sobre todo, contra su naturaleza antropomórfica y politeísta (cfr. frags. 21 B 10-16).

[63] Es interesante destacar en este contexto las equivalencias que traza Platón entre buena *mímesis* / bella mentira (*kalón pseûdos*), y mala *mímesis* / mala mentira (*kakón pseûdos*). Cfr. al respecto *República* II 377d8-e3.

«Que se da con palabras una mala representación de la naturaleza de dioses y héroes, como un pintor cuyo retrato no presentara la menor similitud con relación al modelo que intentara reproducir»[64]. Esta tendencia antropomórfica de la poesía tradicional se basa en la creencia falsa e impía de que algo malo pueda provenir de los dioses y de los héroes, la cual da lugar a la extrapolación de las debilidades éticas y psicológicas propias de los hombres a las acciones de aquéllos[65]. La peligrosidad que encierra tal mentira propagada por los poetas tradicionales estriba en que, a juicio de Platón, los jóvenes destinatarios terminarán por justificar sus eventuales actos impíos y amorales a la luz del ejemplo que ofrecen aquellos dioses y héroes antropomorfizados[66]. De allí que el *týpos* de poesía alternativo que Platón, bajo la máscara de los fundadores de la *pólis* ideal, empiece a delinear se traduzca en dos pautas (*týpoi*) o normas (*nómoi*) generales que apuntan a regular el tratamiento de los aspectos religiosos en los relatos poéticos, y a establecer, al mismo tiempo, las bases de una teología no antropomórfica que permita infundir un carácter piadoso, valiente y moderado en los futuros guardianes[67]. De acuerdo con tales pautas, debe narrarse o pintarse a dios (*theós*), lo divino o la divinidad (*tò theîon*)[68] tal cual es: en primer lugar, como esencialmente buena y, por tanto, sólo

[64] *República* II 377e1-3.

[65] Este antropomorfismo e inmoralismo que Platón encuentra en los versos de la tradición poética puede apreciarse también al principio del libro III 390b6-391d7. Cfr. en la misma línea *Leyes* X 886b10-c8.

[66] Cfr. en *República* II 377e6-378b5 la crítica y censura a la mayor mentira (*mégistos pseûdos*) contada por Hesíodo en *Teogonía* 154-210, 453-506: el mito de la castración de Urano por parte de Crono (y de éste a manos de Zeus), cuyo ejemplo podría incitar a los jóvenes a tratar de la misma manera a sus padres. Véase también *República* II 364c5-e2, III 391e4-392a1.

[67] *República* II 383c1-5, III 386a6-392a1. Para el tema de la teología platónica, cfr. TAYLOR, 1946, pp. 113-152; GOLDSCHMIDT, 1970b, pp. 145-148; BENARDETE, 1989, pp. 62-65; y RODRIGO, 2001, pp. 144-145, quien entiende el plan religioso de *República* II como un «pasaje de la mitología a la teología». Cfr. en la misma línea NADAFF, 1996, pp. 5-18.

[68] Sobre la indistinción entre tales términos y su uso en singular y plural, cfr. especialmente CORNFORD, 1941, p. 66.

causa del bien y nunca de los males humanos[69]. En segundo lugar, y partiendo del supuesto de que los dioses son los seres más perfectos, bellos y buenos que existen, jamás debe mostrárselos incurriendo en el engaño mediante transformaciones en su apariencia, sino permaneciendo de modo simple e invariable en la forma (*morphé*) que les es propia. De aquí se desprende un aspecto central: que todo lo divino, por ser absolutamente incapaz de mentir, es siempre veraz en hechos y en palabras: «Por lo tanto, no hay en la divinidad un poeta mentiroso»[70].

De entre tales normas, detengámonos en la relativa a la imposibilidad de la mentira por parte de lo divino y, más puntualmente, en la oscura distinción que Platón introduce allí entre la mentira real, pura (*ákratos*) o verdadera (*alethés pseûdos / tò tô ónti pseûdos*) y la verbal o en palabras (*en toîs lógois pseûdos*), para examinar cómo juega esta última en el marco de la contraposición entre el paradigma poético tradicional y el de tipo platónico delineada en *República* II y III. Recordemos, pues, la distinción fundamental entre la mentira real y la verbal: mientras que la primera apunta a la ignorancia que existe en el alma del engañado, la mentira en palabras no es sino cierta imitación (*mímema*) de la afección que existe en el alma y una imagen nacida después. Platón es claro y tajante respecto de la mentira verdadera: es algo odiado por todos los dioses y hombres[71], pues nadie desea ser engañado voluntariamente en su alma respecto de la realidad y permanecer en la ignorancia. De allí que, sin detenerse en el examen de este tipo de falsedad, apunte la mira hacia la mentira verbal intencional[72] y, más puntualmente, hacia

[69] *República* II 379b1-380c9, y asimismo *Leyes* VII 801a8-b3.

[70] *República* II 380d1-383a5, 382d9.

[71] *República* II 382a4-5, c3-4, III 413a6-7, VI 485c3-4, *Leyes* XII 943e2. Cfr. asimismo la clara contraposición que traza Platón entre el amante del saber (*philósophos*) y el amante de la mentira (*philopseudés*) en *República* VI 485c12-d1, 490b9-c1.

[72] Respecto del carácter voluntario e involuntario de la mentira, cfr. la distinción que introduce Platón en *República* VII 535d9-e5 entre «mentira voluntaria» (*ekoúsion pseûdos*) e involuntaria (*akoúsion pseûdos*), vinculada esta última a la ignorancia que existe en el alma del engañado (*i.e.* la «mentira verdadera» de *República* II 382b7-c1); y en *Leyes* V 730c4-6.

el problema de para quién y cuándo puede justificarse su uso con vistas a la formación del carácter religioso y ético-político de los futuros guardianes.

A pesar de ser la mentira una práctica altamente perniciosa y subversiva en manos de cualquier particular, Platón restringe su empleo a los fundadores de la *pólis* ideal, quienes a su vez deberán inculcársela a los futuros guardianes, y luego al resto de la ciudad. Cual médicos que sabrán cómo suministrar este remedio del modo más oportuno, aquéllos podrán faltar a la verdad respecto de sus gobernados y enemigos, siempre y cuando ello redunde en beneficio de la *pólis*[73]. Sólo en tal caso la mentira tendrá valor como *phármakon*, y recibirá, en el último tramo del libro III, el mote de «noble» (*gennaîon pseûdos*). Pero aun cuando en principio limite su empleo a los fundadores y gobernantes de la *pólis* proyectada, tal mentira cumple asimismo un rol fundamental en manos del tipo de poeta alternativo que Platón empieza a delinear en *República* III, cuando deja abierta la posibilidad para que los futuros guardianes, llegado el caso, imiten:

> Pero si imitan, que imiten ya desde niños los caracteres que les convienen: valientes, moderados, piadosos, libres y todos los semejantes, pero no deben hacer ni ser hábiles para imitar cosas innobles, ni ninguna de las vergonzosas, para que a partir de la imitación no disfruten de ser «aquello que imitan»[74].

[73] *República* III 389b2-9. Cfr. asimismo II 382c6-10, *Leyes* XI 916d6-917a1.

[74] *República* III 395c3-d1, 402b9-c8. El hecho de que el guardián eventualmente imite no implica que sea el único que se ajuste a los nuevos lineamientos poéticos esbozados en *República* II y III por los fundadores de la *pólis* ideal, o que, en otras palabras, el nuevo paradigma poético que Platón busca asentar se limite sólo a la figura del guardián imitador, sino que en el fondo procura que tal paradigma llegue a hacerse extensivo para los futuros poetas de la *pólis*. Entre los numerosos pasajes existentes respecto del tipo de poeta platónico, véase especialmente *República* V 459e5-460a2. El guardián imitador de *República* constituye, por lo demás, un importante antecedente para la figura del poeta legislador que Platón introducirá más tarde en *Leyes* VII 817a2-e3 y IX 858c6-859c4. Allí, en efecto, el modelo dialógico-filosófico se revelará como el mejor ejemplo de *mímesis* de la vida más bella y mejor. Una «cierta poesía» (*Leyes* VII 811c9) filosófica que Platón erige finalmente como *parádeigma* para las futuras generaciones de poetas y maestros de niños y jóvenes. BOBONICH, 1996, p. 250, sostiene al respecto que en *Leyes* las cuestiones de forma literaria se hallan íntimamente ligadas con los problemas centrales de la filosofía ética y política de Platón.

La utilidad de la mentira para tal tipo de poeta se revela, en efecto, cuando éste se apresta no tanto a la tarea de supervisión y censura de las obras poéticas tradicionales, como a la de apropiación y recreación de un legado mitológico cuyo resultado implica una nueva versión de los hechos antiguos que contrasta con la ofrecida por los poetas tradicionales:

> ¿Y no la hacemos útil (*chrésimon*) también con respecto a los relatos mitológicos de que antes hablábamos, cuando, por no saber hasta dónde son verdaderos los hechos antiguos, asimilamos lo más posible la mentira a la verdad[75]?

Este nuevo relato de los hechos antiguos a cargo del poeta de tipo platónico implicará, en términos religiosos, una imitación de la divinidad[76] como esencialmente buena, simple, inmutable y veraz en hechos y palabras; y, en términos ético-políticos, una *mímesis* de buenos caracteres de dioses, héroes y hombres o, como dirá en *Leyes*, de la vida más bella y mejor[77]. Todo ello a fin de infundir piedad, valentía, moderación y justicia en los futuros guardianes. Se trata así de que los poetas de la *pólis* proyectada se apresten a narrar los hechos pasados, presentes y futuros según pautas contrarias a las seguidas por los tradicionales y poniendo sus relatos en función del mayor bien para la *pólis*; de que sean capaces de hacer que los jóvenes amen la virtud.

El empleo de la mentira en el campo de la creación poética vendría a desdibujar de algún modo aquella distinción, resaltada por Platón en los libros II y III, entre el poeta tradicional mentiroso (*pseudés*) y el que estima la verdad por sobre todas

[75] *República* II 382c10-d3.

[76] En *Teeteto* 176b1-2, Platón llega a definir la vida filosófica como una «semejanza con la divinidad en la medida de lo posible» (*homoíosis theôi katà tò dynatón*).

[77] *Leyes* VII 817b4.

las cosas[78], puesto que, llegado el caso, ambos poetas terminan haciendo un uso intencional de la mentira[79]. Platón, en efecto, no deja de reconocer su empleo en poetas tradicionales como Homero, Hesíodo y Esquilo, y de subrayar al mismo tiempo el alcance negativo de tal mentira sobre las almas jóvenes:

> ¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente que los niños escuchen cualesquiera mitos, compuestos por el primero que llegue, y que introduzcan en sus almas opiniones generalmente contrarias a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores? Es verdad, tales relatos (*lógoi*) son insanos (*chalepoí*)[80].

La censura y legitimación del empleo de la mentira varía, así, de acuerdo con la finalidad perseguida. A diferencia del poeta tradicional, cuyas mentiras, en tanto insanas, deben ser censuradas, las relatadas por el poeta de tipo platónico adquieren justificación en vista de su noble finalidad, que no es otra que la de moldear correctamente el carácter religioso y ético-político de los niños y jóvenes, finalidad terapéutica que, a juicio de Platón, el poeta tradicional no persigue, aun cuando también se sirva de la mentira para narrar los hechos del pasado[81].

Si bien, y aunque no se diga explícitamente, la mentira en palabras, a diferencia de la mentira verdadera vinculada a la

[78] Para los pasajes en que Platón achaca a los poetas tradicionales mentiras de tipo dañinas, véase, entre otros, *República* II 378b8-c1, 381e1, 382d9, III 386b10-c1, 391e1-2, *Leyes* XII 941b2-c2. El tema de la mentira en manos de los fundadores de la *pólis* y futuros guardianes no deja de ser un serio problema puesto que el amor por la verdad es una de las cualidades más importantes que Platón impone como requisito al verdadero filósofo en *República* y *Leyes*. Véase al respecto *República* III 389b2, 413a6-7, VI 485c3-4, 490b9-c3, *Leyes* II 663e3-4, V 730c1-4, y XI 916d6-917a1, donde Platón afirma que el legislador debe legislar contra la mentira en actos y palabras.

[79] Recordemos al respecto aquel pasaje clave de *República* II 377d4-6. Como bien remarca GADAMER, 1934, pp. 200-201, bellas o no, las mentiras de los poetas siempre son mentiras. Frente a la *paideía* existente, Platón proyecta, según este intérprete, una poesía rigurosamente depurada, que ya no es espejo de la vida humana sino lenguaje completamente intencional de bellas mentiras, las cuales apuntan a reflejar el *éthos* de su *pólis* depurada.

[80] *República* II 377b5-9, 378a7.

[81] *República* II 380b2-c3, III 414c4-415c7.

ignorancia que existe en el alma del engañado, supone un conocimiento de la verdad sobre aquello de lo que se miente[82], su empleo en el campo de los relatos mitológicos vuelve problemático este punto, ya que muchas veces el poeta desconoce la verdad sobre los hechos antiguos que narra. De allí que, frente a tal desconocimiento, Platón llegue a prescribirle al poeta la empresa de asimilar lo más posible su mentira al rango de verdad[83], retomando paradójicamente la vieja fórmula de las musas hesiódicas: «Decir muchas mentiras con apariencia de verdades»[84]. Incluso ante algo que podría considerarse una verdad sobre los hechos del pasado, Platón ordena, una vez comprobados sus efectos nocivos sobre las almas jóvenes, evitar a toda costa su conocimiento mediante el empleo de la mentira curativa. Otro ejemplo de este tipo puede hallarse en el marco del empleo político de la mentira como *phármakon* en el libro V de *República*, cuando, a propósito de la organización familiar y comunitaria de la clase de los guardianes, Platón se detiene en la regulación de los matrimonios y la procreación de hijos en el seno de esa comunidad:

> Parece que nuestros gobernantes deberán hacer uso muchas veces de la mentira y el engaño para provecho (*ophelía*) de los gobernados. Dijimos en algún momento que tales cosas eran útiles como remedio. Pues bien, en lo relativo al matrimonio y la generación parece que eso tan razonable resultará no poco importante[85].

[82] Sobre este punto, cfr. especialmente MARGEL, 2002, pp. 156-157. Como antecedente de tal distinción, véase asimismo *Hipias Menor* 365d6-370e9. Según el planteo paradojal del sofista Hipias, mientras que la mentira voluntaria supone inteligencia y conocimiento de la verdad, la mentira involuntaria supone ignorancia y desconocimiento. En el primer caso, el que miente, en tanto sabe de aquello de lo que habla (aritmética, geometría, astronomía, etc.), puede optar por mentir o decir la verdad. En una palabra: obra mal a sabiendas.

[83] *República* II 382c10-d7. Una clara muestra de esta forzada asimilación puede leerse en *República* II 380a5-b2.

[84] Hesíodo, *Tegonía* 27. Cfr. asimismo el discurso que Platón pone en boca de la Musas en *República* VIII 545d7-e3, las cuales hablan con apariencia de seriedad.

[85] *República* V 459c8-d5.

Valiéndose así de la mentira y el engaño, los gobernantes programarán secretamente las nupcias de los mejores guardianes con las mejores mujeres y de los peores con las peores, de forma tal que el rebaño de guardianes y su descendencia sea lo más excelente posible[86].

Platón nos ofrece en el último tramo del libro III de *República* uno de los ejemplos paradigmáticos de la mentira como *phármakon*. Bajo la denominación de «noble mentira» (*gennaîon pseûdos*[87]), sitúa allí su empleo en manos de los fundadores de la *pólis* ideal, quienes podrán persuadir mediante ella a los futuros guardianes (perfectos y auxiliares), y luego al resto de los ciudadanos. Hablamos, puntualmente, del conocido mito de los metales, un gran ejemplo de persuasión (*méga parádeigma toû peísein*) que, paradójicamente, resulta difícil de hacer creer:

> No se trata de nada nuevo, sino de un relato fenicio, que ha sucedido ya antes en muchas partes, según dicen los poetas y han hecho creer a la gente, pero que nunca pasó entre nosotros ni pienso que pueda pasar, pues requiere mucha persuasión para hacerlo creíble[88].

[86] *República* V 459e1-3, *Timeo* 18d7-e3. Para una dura crítica del punto de vista eugenésico que suponen estas medidas fraudulentas y secretas, como por ejemplo la de la exclusión o apartamiento en un lugar secreto y oculto de los hijos lisiados, ilegítimos y nacidos de los hombres peores a fin de conservar la pureza de la raza de los guardianes (*República* V 460c1-7, 461a3-c7), cfr. POPPER, 1985 [1945], pp. 140-145, según el cual Platón estaría preconizando aquí una especie de infanticidio colectivo. En *Timeo* 19a1-5 Platón pareciera, no obstante, matizar un poco esta espinosa cuestión, agregando que estos hijos apartados de la clase de los guardianes serán relegados secretamente a una clase (trabajadora) inferior a la de los guardianes.

[87] *República* III 414b8-c2. Sobre esta noción, cfr. BENARDETE, 1989, pp. 75-78.

[88] *República* III 414c4-7. Respecto de las dificultades para hacer creíble tal noble mentira, cfr. *República* III 415c7 y *Leyes* II 663e3-9. Para una severa crítica del uso de mentiras «propagandísticas» por parte de los filósofos guardianes, así como del mito «racista» de los metales (o «Mito de la Sangre y del Suelo»), cfr. POPPER, 1985 [1945], pp. 140-145, según el cual todo ello da cuenta de una moral «totalitaria». En una línea contraria, cfr., entre otros, ADAM, 1902, pp. 110 y 136-137; y CORNFORD, 1941, p. 106, n.º 1 y 2, quien se refiere a dicho mito como una «inofensiva alegoría de Platón», que los propios magistrados deben aceptar en lo posible: «No se trata, pues, de mera "propaganda" impuesta a las masas por los gobernantes».

En este relato Platón hace converger hábilmente el recurso a la mentira como *phármakon* con las operaciones de apropiación y recreación del legado poético tradicional, inspirándose para ello en el mito hesiódico de las edades[89] y en el de la autoctonía relatado por Esquilo, *Siete contra Tebas*[90]. A través de la fusión de ambos mitos, los fundadores pretenden hacerle creer a la primera generación de guardianes que toda la educación transmitida no era sino algo que experimentaban en sueños, y que en realidad se moldearon y crecieron en el interior de la tierra hasta que ésta los dio a luz; que las almas de todos los ciudadanos de la *pólis* se hallan, a su vez, compuestas por un tipo de metal, vinculado a una determinada clase y función social: los compuestos de oro se relacionan así con la clase de los perfectos guardianes destinados a gobernar; los de plata, con los auxiliares capacitados para custodiar; y los de hierro y bronce, con los campesinos y demás artesanos orientados a la producción. La nobleza de este falso mito puede percibirse a la luz de su triple utilidad en términos políticos: en primer lugar, permite apuntalar el sentimiento patriótico (de amor y defensa de la madre-tierra[91]) y el lazo de hermandad comunitaria; en segundo lugar, respaldar la férrea división de clases y el principio de la especialización de las funciones, según el cual uno produce más y mejor al ejercer un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes naturales. Por último, habilita una constante supervisión por parte de los gobernantes sobre las posibles combinaciones entre las clases-metales, ya que, como apunta Platón, la orden principal que les impone la divinidad reza que vigilen por sobre todas las cosas las combinaciones de metales de que están compuestas las almas de los niños. Esta supervisión es de suma importancia en tanto procura

[89] Hesíodo, *Trabajos y días* 106-201. Esta operación aparece confirmada en *República* VII 546d8-547a1. Al suprimir la edad de los héroes, Platón reduce a cuatro los cinco metales hesiódicos.

[90] *Siete contra Tebas* 10-20; 414-16. Sobre el uso platónico de los mitos, sus características esenciales y valor propedéutico, cfr., entre la abundante bibliografía existente, los trabajos de FRUTIGER, 1930, p. 36; BRISSON, 1982, pp. 109-159; DROZ, 1993, pp. 9-18; y MATTÉI, 1996, p. 3.

[91] Sobre el amor a la ciudad entendida como madre, cfr. *República* V 470d3-e2.

que el guardián gobernante, tras valorar la composición natural (el tipo de metal) de cada niño, pueda ubicarlo en su respectiva clase con el fin de que ejerza la función social que le corresponde, porque puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro, o un hijo de oro de un padre de plata, o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases[92]. Desde la perspectiva política, se trata de evitar que la clase de los artesanos y labradores (hierro y bronce) llegue a ocupar alguna vez el puesto privilegiado de la gobernación ya que, según un oráculo, la ciudad perecerá cuando la custodie el guardián de hierro o el de bronce. Esta noble mentira tiene, por lo demás, un beneficio de orden económico-político para la *pólis*, puesto que, apoyándose en ella, Platón llega a prescribir la prohibición de los metales preciosos (como el oro y la plata) en manos de los guardianes de la *pólis*, evitando de esta manera que en tal casta puedan llegar a generarse enemistades por razones económicas[93].

Llegados a este punto, podemos reconstruir en términos generales la estrategia argumentativa seguida por Platón para introducir y justificar el empleo de la mentira curativa en manos de los poetas, fundadores y futuros guardianes de la *pólis* ideal. Vimos, por un lado, cómo a través de la reforma de la *paideía* tradicional y, más precisamente, de la postulación de una nueva normativa poética (contraria en materia de estilo y de contenido a la tradicional), Platón llegaba a prescribir el uso restringido de la mentira como remedio más efectivo contra la impía y viciosa formación de los niños y jóvenes proveniente de la poesía tradicional. De su aplicación en el marco de la contraposición entre el paradigma poético tradicional y el platónico, desprendimos una distinción entre dos clases de mentira verbal: la dañina o perjudicial (*blaberós*), empleada

[92] *República* III 415b1-3. Para la estrecha vinculación entre estas diferentes posibilidades de combinación de las almas-metales y el principio de la especialización de las funciones, cfr. especialmente *República* IV 423c6-d6, VIII 546d8-547a5.

[93] Una visión crítica de este mito fenicio puede leerse en Aristóteles, *Política* 1264b10-15.

por los poetas tradicionales, y la curativa o terapéutica, vinculada a esa poesía más austera, bella y saludable impulsada por Platón. Por otro lado, si los futuros guardianes, educados por los fundadores de la *pólis* a través de nobles mentiras, se abocaran a imitar, también estarían legítimamente habilitados para inventar falsos relatos y persuadir mediante ellos a los ciudadanos en beneficio de la *pólis*. Toda esta estrategia argumental tendente a supeditar el *pseûdos* a una finalidad terapéutica que, desde su perspectiva, redunda en un bien de orden individual y político, le permite a Platón relevar la connotación negativa de la mentira a través de su legitimación como un instrumento fundamental en términos pedagógico-políticos[94]. Tal legitimación de la mentira como *phármakon* o mentira útil (*pseûdos lusitelés*) reaparece en *Leyes*, diálogo donde Platón vuelve a justificar su empleo en manos del legislador y siempre con una finalidad pedagógico-política:

> Un legislador de algún valor, por pequeño que sea, incluso si no hubiera sido esto tal como ahora nos ha persuadido el argumento que es [*i.e.* de que la vida injusta no sólo es más vergonzosa y más fea, sino también realmente menos placentera que la vida justa y piadosa], si se hubiera atrevido a decir alguna otra mentira a los jóvenes por su bien, ¿es posible que hubiera dicho una mentira más útil (*pseûdos lusitelésteron*) que ésta y que fuera más eficaz para que todos actuasen justamente, no por coacción, sino por propia voluntad[95]?

Una vez establecida dicha depuración de la *paideía* tradicional, Platón se limitará a extraer del conjunto de los guardianes a los futuros gobernantes de la *pólis* mediante un férreo sistema de selección y designación. Los más capacitados para el gobierno de la *pólis* proyectada serán, en efecto, los más convencidos del principio de que hay que hacer siempre aque-

[94] Sobre esta dimensión político-educativa de la mentira en *República*, cfr. especialmente PAGE, 1991, pp. 1-33; y SCHOFIELD, 2006, pp. 311-312.

[95] *Leyes* II 663d6-e2, y asimismo II 663e8-664a8, IX 858c6-859c4. Refiriéndose a la organización política delineada en *República*, Platón destaca también en *Timeo* 18d8-e3 el uso de la mentira o engaño con fines políticos en manos de los gobernantes.

llo que consideren más conveniente para ella. Estos futuros gobernantes deberán cumplir con una serie de requisitos: ser los más ancianos y los mejores de entre ellos, es decir, los que desde su niñez a la madurez resistan tres clases de pruebas: de robo (*klopé*), para ver si el guardián se deja robar las opiniones rectas o engañar por sofistas, poetas y demagogos; de violencia (*bía*), para comprobar si resiste la violencia proveniente de trabajos, dolores, etc.; y de encantamiento (*goeteía*) o placeres, para ver si se deja seducir por el placer o asustar por el miedo. El establecimiento de estas pruebas apunta a seleccionar, dentro del conjunto de los guardianes, a los que se destaquen por su real capacidad de dominio[96]. Éstos conformarán, propiamente hablando, la selecta y reducida clase de los guardianes perfectos (caracterizados principalmente en los libros VI y VII) que deberá hacerse cargo del gobierno de la *pólis* proyectada, mientras que los restantes, tipificados como «auxiliares», tendrán que abocarse a las tareas militares y acatar las decisiones de aquéllos[97]. Tales guardianes perfectos serán los que, a diferencia de los auxiliares, podrán acceder a la fase de la educación superior propiamente filosófica establecida en el libro VII.

[96] Cfr. *República* IV 431e10-432a9, VI 503e1-504a1. El tópico de las pruebas (tanto de aptitud moral como de capacidad científico-filosófica y política) a las que deben ser sometidos todos los candidatos a ocupar los cargos más altos de la *pólis* proyectada reaparece en *Leyes*, en relación con los «guardianes de la ley», la magistratura más importante en el orden jurídico-político allí descrito. Véase al respecto *Leyes* VI 753d7-755b6.

[97] *República* III 413e5-414a4. Para esta diferencia clave entre los guardianes perfectos y auxiliares, cfr. especialmente *República* III 414b1-6. Para JAEGER, 1957, p. 715: «El nombre de "guardianes", que al principio se daba al estamento de los guerreros en su totalidad, se limita luego, en el transcurso de la selección, a los "regentes", y este puñado de hombres es el que participa de la educación superior».



Vaso de los guerreros correspondiente a la época micénica. La función auxiliar de la clase dirigente, que otorga Platón a los militares, contrasta con el constante protagonismo que los hombres de armas han tenido en la política a lo largo de todos los tiempos.

6. VIRTUDES CARDINALES, CLASES DE LA *PÓLIS* Y PARTES DEL ALMA. JUSTICIA POLÍTICA Y JUSTICIA INDIVIDUAL

Platón procura ilustrar la perfecta bondad de su *pólis* ideal a la luz de la doctrina de las cuatro virtudes cardinales (sabiduría, valentía, moderación y justicia)[98], cuya puesta en práctica por

[98] Respecto de esta doctrina, cfr. especialmente *Fedón* 68c5-69c3, *República* IV 427e10-11. En diálogos previos (como *Laques* 199d7-8, *Protágoras* 329c6-d2, *Gorgias* 507b1-c7 y *Menón* 78d7-e2, entre otros) Platón agregaba asimismo la piedad o santidad (*hosiótes*). En el discurso de Alcibíades del *Banquete* 219d3-222a6, Sócrates se revela como la encarnación de las cuatro virtudes cardinales. Para una sociología y psicología de las virtudes platónicas, cfr. DEWES WINSPEAR, 1940, pp. 203-217.

parte de los individuos tendrá, siguiendo el principio del paralelismo individuo-*pólis*, su fiel reflejo en la ciudad entera y, más concretamente, en las tres clases o castas (*géne*) que la conforman. Tanto a los individuos como a cada una de las tres clases de la *pólis* les corresponderá, en efecto, desempeñarse en el ejercicio de alguna de las tres primeras virtudes. Al estamento de los gobernantes o perfectos guardianes, quienes sobresalen por sus cualidades morales e intelectuales, le compete la sabiduría (*sophía*); al de los guardianes auxiliares, la valentía (*andreía*); y al de los productores o trabajadores (campesinos, artesanos y comerciantes[99]), la templanza o moderación (*sophrosýne*), por cuanto los que integran esta clase se comportan ordenadamente al coincidir respecto de quiénes deben gobernarlos y, al mismo tiempo, al sostener una buena relación con los demás estamentos de la *pólis*. La justicia (*dikaiosýne*) oficiará como la virtud rectora que garantiza el equilibrio entre dichas clases. De esta forma, sobre la base del principio del

[99] Platón no ofrece a lo largo de *República* precisiones acerca del tipo de comunidad que se desprende de la clase o estamento productor. Es interesante al respecto la crítica que Aristóteles formula en *Política* II 6, 1264b34-36: «Pero acerca de los campesinos y de los artesanos nada ha precisado Sócrates, en cuanto a si han de participar de alguna magistratura o de ninguna, y si deben poseer armas también ellos y participar en la guerra con los demás o no». Para BOBONICH, 2002, p. 80, como en *República* las actividades políticas parecen estar restringidas a los filósofos gobernantes, los miembros de las dos clases inferiores se hallan excluidos de las funciones deliberativas y judiciales de las *pólis*. Por lo demás, sobre la esclavitud dentro de la plataforma política platónica, cfr. *República* V 469b8-470c7, donde se la admite sólo en relación con los bárbaros (no entre griegos). Ello se basa en el supuesto platónico de que la raza griega es allegada y pariente para consigo misma, pero ajena y extraña en relación con el mundo bárbaro (*República* V 470c1-3). Un pasaje problemático es el de *República* II 371e1-5, donde Platón pareciera insinuar que en su *pólis* ideal no hay lugar para los esclavos. A diferencia de Aristóteles, que los pondrá a la altura de un mero instrumento animado (cfr. *Política* I 4, 1253b23-1254a17), para Platón el esclavo integra la clase de posesiones que pueden comprarse con dinero; es una especie de ser vivo manso (cfr. *Político* 289b8-e2). Para el tema de la posesión y castigo de los esclavos en la ciudad ideal, puede verse una posición más detallada en *Leyes* VI 776b5-778a10. Allí Platón señala que no se debe actuar con violencia hacia los esclavos y que hay que cometer menos injusticias con ellos que con los iguales, dándoles simples amonestaciones como si fueran libres.

paralelismo individuo-*pólis*, la *pólis* proyectada será perfectamente buena y justa.

Pero veamos más en detalle qué rol desempeña cada una de estas cuatro virtudes en la ciudad y en cada una de sus clases y estamentos. La sabiduría, que existe sólo en la cabeza de la *pólis*, es decir, en la élite gobernante de los perfectos guardianes, apunta a un conocimiento respecto de la ciudad en su totalidad, supervisión de tipo epistémico-político (que, como veremos más adelante, hallará su plena legitimación en el conocimiento de las Ideas) relativa a la custodia y buen manejo de sus relaciones internas y con las demás ciudades. La valentía, en manos de los soldados o guardianes auxiliares, súbditos y aliados de aquéllos, consiste en la preservación y obediencia de la opinión legítima, inculcada por ley mediante la *paideía* reformada, respecto de las cosas que realmente deben ser temidas y las que no en cualquier clase de circunstancia. La templanza o moderación (*sophrosýne*), virtud de vital importancia para el sostenimiento del orden político proyectado por cuanto afecta por igual a todos los ciudadanos, se relaciona con la idea de autodominio («ser amo de uno mismo»[100]), orden y armonía respecto de placeres y deseos en el plano individual y, en el plano político, de subordinación de las dos partes inferiores gobernadas (auxiliar y trabajadora) a la mejor por naturaleza (encarnada en la racionalidad de los gobernantes o perfectos guardianes), de modo tal que entre ambas se produzca una concordia o igualdad de opiniones (*i.e.* el seguir al que gobierna):

> ¿No llamamos a ese hombre moderado por el amor y armonía entre estas partes, cuando lo que gobierna y lo que es gobernado convienen en que lo racional debe mandar y no se sublevan contra ello? Eso y no otra cosa es la moderación, lo mismo en la ciudad que en el particular[101].

[100] Cfr. al respecto *Banquete* 196c4-5, *Leyes* I 637b7-c1, 644b6-7, entre otros pasajes.

[101] *República* IV 442c10-d3. Cfr. asimismo III 389d9-e2, IV 431e10-432a9, IX 590d3-6.

Lo contrario de la moderación vendría a ser justamente la incontinencia (*akrasía*) o desacuerdo de opiniones en el plano individual (entre las partes del alma) y político (entre las clases de la *pólis*).

Arribamos así a la justicia, cuarta virtud cardinal, la cual se define a partir de la confluencia del principio de la especialización funcional con las diferencias por naturaleza. Su fórmula aplicable (siguiendo el principio del paralelismo individuo-*pólis*) al plano individual y político estriba en *el hacer cada uno lo suyo* (*tò tà autoû práttein*), es decir, en que cada individuo (y paralelamente cada una de las tres clases de la *pólis*: trabajadora, auxiliar y gobernante) cumpla, de acuerdo con sus capacidades naturales, su función específica en la *pólis* sin dedicarse al mismo tiempo a múltiples actividades[102]. De aquí se desprende la concepción platónica de la justicia como armonía del individuo consigo mismo y, por otro lado, de éste con la *pólis*, sobre la base de la correlación estructural entre la tripartición del alma individual y la de las clases en la *pólis*[103]. La naturaleza, organización en clases y virtudes de la *pólis* no serían así más que un reflejo o ampliación de las virtudes que ya existen en el individuo, las cuales se vinculan respectivamente con alguna de las tres partes (*mére*) o especies (*eíde*) que para Platón caracterizan el alma humana[104]. La parte racional-calculadora

[102] *República* IV 433a4-b4, 435b4-7. Véase al respecto la semejanza entre esta definición de la justicia y la ofrecida por Platón en el *Cármides* 161b3-d2 acerca de la *sophrosýne* como «el hacer cada uno lo suyo» (*tò tà autoû práttein*). Un análisis exhaustivo de dicha definición puede leerse en LEE, 1989, pp. 117-122.

[103] *República* IV 443c9-444a2. Cfr. asimismo IV 435b9-c2, e1-3, 441c4-7. Para el examen de la correlación analógica entre la estructura del alma individual y la de la *pólis*, cfr. especialmente CORNFORD, 1912, pp. 246-265; CASSIRER, 1947, p. 93, según el cual no se trata de una simple analogía sino de la «expresión de la tendencia fundamental de Platón: la tendencia a unificar lo diverso, a convertir el caos de nuestras mentes, de nuestros deseos y pasiones, de nuestra vida social y política, en un cosmos, en un orden y armonía»; WILLIAMS, 1973, pp. 196-206; SMITH, 2001, pp. 115-136; y VEGETTI, 2007, pp. 343-350.

[104] Respecto del término «partes» (*mére*) que Platón aplica al alma en *República*, apunta GUTHRIE, 1990, p. 408, n.º 246; p. 457, n.º 104: «Para

(*logistikón*), con la elite gobernante; la fogosa o impulsiva (*thymoeidés*[105]), aliada y súbdita de aquélla, con la de los guardianes auxiliares; y la apetitiva o concupiscible (*epithymetikón*), que ocupa la mayor parte del alma, con la de la productora[106]. Sobre la base de esta concepción tripartita del alma humana proyectada a la organización de la *pólis*, y el supuesto de que las cosas superiores y mejores son las que gobiernan, mientras que las inferiores y peores son las esclavas, Platón no sólo establece la primacía del elemento racional como monarca al que deben subordinarse las otras dos partes del alma, y cuya traducción en el plano político supone erigir a la casta filosófica como principio rector de la *pólis* proyectada, sino también la idea de que cada individuo y cada clase detentan una virtud propia y diferencial: «Si es cierto que, lo mismo que la ciudad se divide en tres especies, también se divide en otras tres el alma de cada individuo»[107]. La *pólis* proyectada será, en efecto, sabia por la sabiduría que reside en la clase de los gobernantes (perfectos guardianes)[108]; valiente a causa de la de los auxiliares; moderada o «dueña de sí misma» en tanto exista armonía entre las

designar lo que la mayoría de los especialistas llaman "partes" del alma, Platón usa por lo general o el artículo con oración de relativo (*tò ôi logízetai*, 439d) o un adjetivo ("lo fogoso"), o los sustantivos *géne* y *eíde*, clases o variedades. *Méros*, que suele significar "parte", se usa en 442b-c, pero *génos* es el único sustantivo que aparece en el resumen total de la doctrina en 443c-e».

[105] El *thymós* («ánimo», «cólera», «ira») designa la parte del alma en la que se asienta la capacidad de encolerizarse. Su virtud propia es el valor o valentía.

[106] Respecto de la naturaleza inmortal y tripartita del alma, cfr. especialmente *República* IV 435b4-c2, 437b1-442b3, IX 571c3, 580d10-581b7, X 602c1-606d7, *Fedro* 245c5-247c2. En *Fedón* 78b4-80d3, por el contrario, Platón había suscrito la tesis de la simplicidad del alma. Para un tratamiento exhaustivo de la teoría psicológica platónica y, más puntualmente, del carácter unitario o tripartito de la *psyché* en *Fedón*, *República* y *Fedro*, cfr., entre la abultada bibliografía existente, CROSS y WOOZLEY, 1964, p. 126; BELFIORE, 1983, pp. 52-54; ROBINSON, 1995, pp. 39-46; IRWIN, 2000, pp. 172-176; y LEROUX, 2005, pp. 125-133.

[107] *República* IX 580d3-4.

[108] La posibilidad de discriminación entre la bondad real o aparente de un determinado objeto apetecido sólo puede provenir para Platón de la parte racional-calculadora (cfr. *República* IX 586e4-587a1, VI 505d-506a).

clases (*i.e.* entre gobernantes y gobernados), cuya buena disposición redunda en el bien del conjunto; y justa en la medida en que cada parte del alma y cada clase de la *pólis* desempeñe la función a la que tiende por naturaleza[109].

Como puede observarse, Platón regresa una y otra vez sobre el paralelismo individuo-*pólis* y a la comparación estructural de rasgos que éste supone, método psico-político según el cual, una vez hallada y definida la justicia en el modelo mayor encarnado en la *pólis* proyectada, debe medirse su correlato con la definición de la justicia en el plano del individuo[110]. De acuerdo con este método, las tres partes o especies del alma humana tienen su exacta correspondencia en la organización de la *pólis*; el hombre justo (justicia individual) y la *pólis* justa (justicia política) son dos caras de la misma moneda en perfecta conformidad:

> Y así, Glaucón, pienso que reconoceremos también que el individuo será justo de la misma manera en que lo era la ciudad. Por otra parte, no nos hemos olvidado de que ésta era justa porque cada una de sus tres clases hacía en ella aquello que le era propio. Así, pues, hemos de tener presente que cada uno de nosotros sólo será justo y hará él también lo propio suyo en cuanto cada una de las cosas que en él hay haga lo que le es propio[111].

La justicia se erige así, en el plano individual y político, como la virtud rectora por excelencia, cuya presencia garantiza en sentido estricto la perfecta bondad de la *pólis* en tanto confiere

[109] Para la relación entre alma, función y virtud, cfr. especialmente ROBINSON, 1995, pp. 34-39; y LEROUX, 2005, pp. 143-147.

[110] Cfr. *República* IV 434d2-435b2. Según VEGETTI, 2007, p. 343, la analogía alma-*pólis* es dinámica y funcional, en el sentido de que la *pólis* funciona como un alma y el alma como una *pólis*. Con ello Platón consigue el doble efecto de psicologizar la ciudad y de politizar el alma.

[111] *República* IV 441d5-e2. HORKHEIMER, 1984, p. 93, encuadra a Platón dentro de una concepción «organicista» de la sociedad, que establece «una relación orgánica entre individuo y sociedad, de tal modo que el bienestar y el malestar de ésta se identifica con el estado de salud de los miembros individuales». Cfr. en esta línea CASSIN, 1994, pp. 93-95; y VEGETTI, 2007, pp. 349-350. Respecto de la analogía alma (*psyché*)-*pólis*, MAHONEY, 1992, p. 265, sostiene la mutua complementariedad entre la justicia del alma (justicia psíquica) y la justicia social.

a las restantes virtudes (sabiduría, valentía y templanza) la capacidad o fuerza necesaria para surgir, desarrollarse y conservarse[112]. Como bien señala Canto-Sperber, la justicia política platónica «no se refiere tanto al respeto de los derechos como a la contribución que cada individuo, cuando cumple la tarea que le corresponde y se conforma con su parte y su lugar, aporta al orden de la ciudad»[113]. Por lo demás, para la efectiva realización de tal cometido cumple un rol fundamental el principio de la reforma (encarada, como vimos, en los libros II y III) de la *paideía* tradicional, a través del cual Platón busca inculcar una buena educación que permita encauzar a cada uno en la función a la que está destinado por naturaleza.

La indagación acerca de la justicia le permite a Platón arribar por contraste a la definición de la injusticia, cuyo origen reside básicamente en no ejercer, ya sea en el plano individual o político, la propia actividad a la que se está destinado por naturaleza. En el plano individual, la injusticia se expresa como desacuerdo y conflicto entre las distintas partes del alma, lo que desemboca en la incontinencia, pues lo que se aparta de la razón es para Platón lo que más se escapa de la ley y el orden[114]; en el plano político, se expresa por ejemplo en el hecho de que los que son por naturaleza artesanos o comerciantes (clase trabajadora) intenten ejercer la función militar propia de los guardianes guerreros (auxiliares), o que éstos pretendan ejercer la específica de los guardianes perfectos. Es precisamente tal entrometi-

[112] Este rol central que progresivamente va adquiriendo la justicia como virtud rectora en el entramado conceptual de *República* puede verse de alguna manera reflejado en el concepto de justicia perfecta (*téleia dikaiosýne*) acuñado por Teognis, poeta oriundo de Megara del siglo VI a. C, traído a colación por Platón más de una vez en sus diálogos (cfr., entre otros pasajes, *Leyes* I 630a3-d1): «En la justicia se encuentra resumida toda la virtud / y todo hombre es bueno, Cirno, si es justo» (*Elegías*, vv. 147-148).

[113] CANTO-SPERBER, 2000, p. 285. Para MOREAU, 1986, p. 25, la política de Platón se funda en su doctrina del alma y, en tanto ésta es pluralista y jerárquica, su política también lo es.

[114] *República* IX 587a10-11. Cfr. asimismo *República* IV 431a3-b2, y X 609b11-c1, donde Platón afirma que lo que hace mala y perversa a un alma son los vicios contrarios (injusticia, desenfreno, cobardía e ignorancia) a las cuatro virtudes cardinales relevadas.

miento mutuo de funciones entre las tres clases que conforman la *pólis* o, en una palabra, la violación del principio de la especialización funcional (y el de las diferencias por naturaleza con él asociado) lo que constituye para Platón no sólo la ruina de la ciudad, sino también —siguiendo el principio del paralelismo individuo-*pólis*— el mayor daño o crimen que el individuo puede hacerse a sí mismo:

> ¿No será la injusticia necesariamente una sedición de aquellas tres partes, su empleo en actividades diversas y ajenas y la sublevación de una parte contra el alma toda para gobernar en ella sin pertenecerle el mando, antes bien, siendo esas partes tales por su naturaleza que a la una le convenga estar sometida y a la otra no, por ser parte rectora? Algo así diríamos, creo yo, y añadiríamos que la perturbación y extravío de estas partes es injusticia e indisciplina y vileza e ignorancia y, en suma, total perversidad[115].

Al igual que en el *Gorgias*, Platón procura esclarecer la naturaleza de la justicia y de la injusticia a partir de una de sus analogías más recurrentes: la que traza entre medicina y política[116]. Siguiendo, en efecto, la concepción hipocrática de la salud y de la enfermedad, según la cual la primera consiste en la buena proporción y mezcla de la sangre, la flema y la bilis, mientras que la segunda en un exceso, defecto o mezcla desproporcionada de tales humores-elementos, arribamos en *República* a la idea de la justicia como análoga a la salud (buen orden, proporción y concierto), tanto en el alma individual como en el cuerpo político. La enfermedad (desorden, desproporción y desenfreno) del alma y de la *pólis* es vista, por el contrario, como injusticia o el mayor mal[117].

[115] *República* IV 444b1-8, y asimismo IV 434b9-c7, 443c9-444a2. Una vez definida su naturaleza, el tema de la injusticia será desarrollado *in extenso* en los libros VIII y IX.

[116] Cfr., entre otros pasajes, *Gorgias* 478a8-b1, 480c5-8, 504e6-505b5, 507e6-508b3.

[117] *República* IV 444d8-e2. Otra comparación interesante entre el cuerpo individual y el político la encontramos en *República* V 462c10-d3, donde Platón señala que la ciudad bien regida y organizada será la más semejante al cuerpo de un individuo que participa del placer y del dolor de cada uno de sus miembros; y V 464b1-3. Véase asimismo la analogía entre la figura del médico y el legislador en *Leyes* IV 719e7-720e8.

La aplicación del principio de la especialización funcional viene a jugar en este marco un rol clave con vistas a lograr la meta fundamental que, como señalamos en la Introducción, debe orientar la política: la consecución de la mayor felicidad posible, ya no limitada a una clase determinada (como, por ejemplo, la de los guardianes —perfectos y auxiliares— por sobre la productora), sino para la *pólis* en su conjunto. Justamente la *pólis* platónica apunta a mostrar que si la felicidad no se cumple en el conjunto del cuerpo político, no estamos frente a una auténtica ciudad justa. Si bien Platón establece, apoyándose en el principio de la especialización funcional, fuertes diferencias entre las clases de la *pólis*, de ello no se desprende una concepción parcial o elitista de la felicidad, sino todo lo contrario. La ciudad en su conjunto será feliz en la medida en que cada una de las clases cumpla con la función específica a la que está destinada por naturaleza y con el refuerzo o complemento que, como vimos, supone la formación educativa reformada. El principio de la especialización funcional, combinado con el de las diferencias por naturaleza, le sirve a Platón para definir la justicia en el plano individual y político, y para ilustrar también la estrecha vinculación que existe entre ésta y la felicidad; pues sólo en la medida en que cada estamento cumpla con dicho principio será posible alcanzar la felicidad en el conjunto de la *pólis*:

> Tenemos, pues, que examinar si hemos de establecer los guardianes mirando a que ellos mismos consigan la mayor felicidad posible, o si, con la vista puesta en la ciudad entera, se ha de considerar el modo de que ésta la alcance, y obligar y persuadir a los auxiliares y guardianes a que sean perfectos operarios de su propio trabajo, y ni más ni menos a los demás; de suerte que, prosperando con ello la ciudad en su conjunto y viviéndose bien en ella, se deje a cada clase que tome la parte de felicidad que la naturaleza les procure[118].

[118] *República* IV 421b3-c6. Cfr. la misma idea en *República* VII 519e1-520a4.

Partiendo de un tópico cuyos antecedentes se remontan a Heródoto, Sófocles, Tucídides, y que tendrá una fuerte resonancia en la filosofía práctica aristotélica[119], Platón insistirá hasta el final de su vida en el hecho de poner siempre el bien de la *pólis* por sobre el individual o privado[120]; de allí que coloque en manos de los perfectos guardianes la tarea de atender y vigilar que en la *pólis* proyectada no prosperen la riqueza y la pobreza, las dos fuentes que siempre terminan por corromper las ciudades, produciendo entre los ciudadanos libertinaje, ocio, sublevación, servilismo y malicia; dividiendo a la *pólis* en dos (ricos contra pobres[121]) y obturando toda posibilidad de cohesión interna, de respeto de la justicia y, en consecuencia, de realización de la felicidad en el sentido mencionado[122].

7. CONDICIONES DE POSIBILIDAD Y PROBLEMAS DE REALIZACIÓN DE LA *PÓLIS* IDEAL: TEORÍA Y *PRÂXIS*. EL TÓPICO DEL FILÓSOFO-REY COMO HORIZONTE REGULATIVO

La empresa de realización de la *pólis* justa y feliz proyectada no es en absoluto fácil, sino que implica para Platón afrontar

119 Cfr. especialmente Heródoto, *Historia* I 30, 4; Sófocles, *Antígona* 184-191; Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* II 60, 2; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* III 7, 9, 6-9; y Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I 2, 1094b7-10: «Pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades»; *Política* III 7, 1279a28-31.

120 Cfr., entre otros pasajes, *Leyes* VI 773b4-c1, donde esta prioridad del bien de la *pólis* por sobre el individual puede verse claramente reflejada en la política matrimonial allí establecida; y asimismo *Leyes* X 903c5-d1. Sobre dicha prioridad, véase STRAUSS, 2004, p. 21.

121 Uno de los ejemplos más patentes de desunión de la *pólis* acontece para Platón bajo la forma de gobierno oligárquica (cfr. *República* VIII 551d5-7).

122 En *Leyes,* Platón sostendrá una idea similar acerca de la riqueza y la pobreza. Véase especialmente *Leyes* III 679b7-c2, V 728e5-729a2, 744d3-7, XI 919b6-c1. Para la cuestión de la unidad como el mayor bien de la ciudad y su disgregación como el mayor mal, cfr., entre otros, *República* V 462a9-c8.

importantes obstáculos. Para retomar una metáfora recurrente en el libro V, obliga a atravesar un mar tempestuoso que, como tal, supone grandes oleadas. Porque, como afirma Sócrates: «Ya sea que alguien se caiga en una pequeña pileta, ya sea en el medio del inmenso mar, igualmente tendrá que nadar de todos modos»[123]. La primera oleada u obstáculo que hay que sortear se vincula, pues, con el tipo de comunidad que se establecerá entre los futuros guardianes de la *pólis* proyectada y, más puntualmente, con la justificación de la norma relativa a sus mujeres, las cuales deberán abocarse a las mismas tareas que aquéllos, abriendo así la puerta a la posibilidad de mujeres guardianas[124]. Contrariamente a la opinión tradicional predominante en Grecia acerca de la naturaleza femenina como inferior a la masculina[125], Platón nos sorprende en *República* con la tesitura de que los guardianes y guardianas deben ocuparse de todas las tareas en común, como por ejemplo tomar parte en la misma formación educativa (gimnástico-musical) depurada, en la guerra[126], en el cuidado de los hijos y demás funciones de vigilancia pública. Aun reconociendo el hecho de su natural debilidad física con respecto a los hombres, les reconoce a las mujeres el derecho a desempeñarse como guardianas de la ciudad, apuntalando así, de forma inédita para su época, la estrecha colaboración entre lo femenino y lo masculino en el seno de tal comunidad[127].

La segunda oleada a sortear se refiere a la organización familiar de la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes de

123 *República* V 453d5-7.

124 *República* V 451c4-457c3. Cfr. al respecto MOLLER OKIN, 1998, pp. 174-193.

125 Este parecer aparece recogido en *República* V 453b7-c6 y *Leyes* VI 781a2-b3, entre otros testimonios.

126 Sobre el modo, usos y participación conjunta de guardianes y guardianas en la guerra, cfr. especialmente *República* V 466e1-471b8, *Timeo* 18c1-4; y BENARDETE, 1989, pp. 120-123. En *Leyes,* Platón contempla la participación (a partir de los cuarenta años) de las mujeres en las magistraturas de la nueva ciudad allí proyectada (Magnesia), así como en los asuntos relacionados con la guerra (cfr. al respecto *Leyes* VI 785b5-9, VII 814c2-4).

127 Para un tratamiento del rol de la mujer en el pensamiento político platónico, cfr. especialmente SAXONHOUSE, 1976, pp. 95-114; y ANNAS, 1999, pp. 265-279.

la *pólis* proyectada. Se trata, en efecto, de una comunidad semejante a una gran familia donde las mujeres y los hijos serán comunes para todos, de modo que ninguna mujer cohabitará en privado con ningún hombre, así como ningún padre sabrá quién es su hijo y éste quién es su padre[128]. El régimen de vida y habitación de esta comunidad de amigos, donde los placeres y dolores han de ser comunes[129], se caracteriza por tres rasgos principales: la exclusión de la propiedad privada, considerada el mayor mal y principal fuente de disgregación de la unidad de la comunidad[130]; vivienda, comidas y *paideía* (gimnástico-musical) en común[131] (como si estuviesen en campaña[132]); y la prohibición (tomada en préstamo del modelo espartano) de manipular metales preciosos como el oro y la plata[133]. El principio de la propiedad común (o comunismo) libra así a esta comunidad de las divisiones y disputas recíprocas en las que suelen enredarse los hombres (ya sea por hijos, mujeres, bienes materiales, etc.), logrando que reine en su seno un clima de paz y de felicidad que redunda en beneficio y salvación de la *pólis;* pues, como

[128] Cfr. asimismo *Timeo* 18c6-d5. Para una mirada crítica de esta medida como inútil, cfr. Aristóteles, *Política* II 3, 1262a14-18.

[129] En *Leyes* V 739c8-d5, XII 955b8-c2, encontramos asimismo la idea de una comunidad fuertemente unida que se alegra y se duele por las mismas cosas.

[130] La misma tesitura se repite en *Leyes* V 739b8-d5, donde Platón afirma que el primer y mejor orden político sólo se dará en una ciudad constituida sobre la base de tal comunidad de mujeres, hijos y bienes, en la que se halle completamente extirpado lo particular.

[131] En *Leyes* VII 805c2-808c6 Platón sostendrá asimismo una educación igualitaria para hombres y mujeres, similar al modelo espartano. Para el problema de la igualdad entre mujeres y hombres, cfr. SAUNDERS, 1995, pp. 591-609, entre otros.

[132] Las comidas y los ejercicios físicos en común constituían una institución típica de la legislación espartana y cretense. Cfr. al respecto *Leyes* I 625c6-626b4, 636a2-b6, VI 780b2-781d6. Para el tema de la admiración que suele profesar Platón en distintos pasajes de su obra por la austera y rígida legislación cretense y espartana, cfr., entre otros, *Critón* 52e5-53a3, *Hipias mayor* 283e2-284a2, *Banquete* 209d4-e4, *Fedro* 258b10-c5, *República* VIII 544c1-3, X 599d2-e4, *Leyes* I 631b3-6, 634d4-e6, 642a1-5.

[133] *República* III 416d3-417a5, *Timeo* 18b1-7. En *Leyes* V 741e7-742a2 esta prohibición se extiende a cualquier particular.

vimos, no se trata para Platón de alcanzar la mayor felicidad sólo para la clase de los guardianes, sino para el conjunto de la ciudad[134]. La normativa platónica en torno a la organización familiar de esta comunidad de mujeres e hijos llega hasta el punto de regular el modo y número de los matrimonios entre los guardianes, así como el de la procreación de hijos en su seno:

> En la ciudad que aspire al más excelente sistema de gobierno deben ser comunes las mujeres, comunes los hijos y la educación entera, e igualmente comunes las ocupaciones de la paz y la guerra; y serán reyes los que, tanto en la filosofía como en lo tocante a la guerra, resulten ser los mejores de entre ellos[135].

La tercera oleada u obstáculo[136] a enfrentar se vincula con una tensión que va creciendo a lo largo del diálogo, relativa al problema —dos veces diferido por Sócrates— de la factibilidad o no de la *politeía* proyectada teóricamente, así como al de la efectividad de las medidas que ésta supone. Dicha tensión surge cuando uno de los interlocutores del diálogo (Glaucón) plantea inevitablemente el problema de cómo y en qué medida sería posible la instauración de la *pólis* ideal. Tras las dos primeras, esta tercera ola, considerada como la más grande y difícil de sortear, nos devuelve a la orilla o eje central del diálogo: la pregunta por la justicia y la injusticia en sí mismas, cuya primera formulación apuntaba a trascender el punto de vista teórico, con vistas a hallar la manera de *hacernos justos* en tanto sepamos *qué* es lo justo y lo injusto en relación con la *pólis* y el individuo:

[134] Sobre la cuestión del comunismo en *República*, cfr. DIÈS, 1947, pp. xlv-xlix; y BENARDETE, 1989, pp. 117-120.

[135] *República* VIII 543a1-6, *Timeo* 18d7-e3. Si bien en *República* la regulación legal sobre las relaciones maritales y la familia (*i.e.* forma de vida de los recién casados, procreación de los hijos y crianza) sólo afecta a la casta de los guardianes, en *Político* y *Leyes* la normativa matrimonial terminará por afectar a todos los estamentos de la *pólis* (véase al respecto *Político* 310b2-5, *Leyes* IV 720e10-721e3, VI 771e1-785b9). Para la crítica aristotélica de la comunidad de mujeres, hijos y bienes de *República*, cfr. especialmente *Política* II I-5; STALLEY, 1991, pp. 182-199; y VEGETTI, 2002, pp. 179-190.

[136] *República* V 472a1-VII 541b5.

Por tanto, era sólo en razón de un modelo (*parádeigma*) por lo que investigábamos lo que era en sí la justicia, y lo mismo lo que era el hombre perfectamente justo, si llegaba a existir, e igualmente la injusticia y el hombre totalmente injusto; todo a fin de que, mirándolos a ellos y viendo cómo se nos mostraban en el aspecto de su dicha o infelicidad, nos sintiéramos forzados a reconocer respecto de nosotros mismos que aquel que más se parezca a ellos ha de tener también la suerte más parecida a la suya; pero no con el propósito de mostrar que era posible la existencia de tales hombres[137].

Trazando un paralelo con el ámbito de la pintura, Platón hará explícita su plena conciencia respecto de que la realización práctica de algo supone siempre, al igual que en el caso de la relación que se da entre la pintura y su original, cierta distorsión respecto de su enunciación teórica. Si es natural que la *prâxis* se aleje en parte de la verdad cristalizada en el modelo, todo intento por llevar a la práctica su paradigma de buena *pólis* implicará, irremediablemente, distorsión y pérdida.

Pero esta imposibilidad de una realización exacta en el plano práctico no convierte al modelo político en un mero ideal vacío e inservible. Su función es para Platón claramente positiva en un sentido regulativo, es decir, en tanto ideal que apunta a orientar nuestros actos en la medida de lo posible, y ante el cual debemos persuadirnos de que alguna vez llegará a existir:

Pero si somos capaces de descubrir el modo de constituir una ciudad que se acerque máximamente a lo que queda dicho, confiesa que es posible la realización de aquello que pretendías. ¿O acaso no te vas a contentar con conseguir esto? Yo, por mi parte, ya me daría por satisfecho[138].

No obstante ello, se advierte por momentos en la lógica argumental de *República* cierta tensión interna entre la factibilidad o no de las diversas regulaciones que supone su paradigma filosófico-político[139]; de allí que Platón se anticipe a la acusación de inviabilidad práctica, señalando que el modelo teórico propuesto va más allá de la dicotomía factibilidad-no factibilidad, a fin de plantarse fundamentalmente como horizonte para la *prâxis* política. La *politeía* platónica se erige, por tanto, como reacción crítica ante los órdenes ético-políticos vigentes, como un paradigma alternativo bajo cuya referencia pueda proyectarse una mejora radical del individuo (*i.e.* de su *pólis* interior) y de las formas de gobierno imperantes en su tiempo[140]. Si bien Platón insiste en que tal «modelo en el cielo» (*en ouranôi parádeigma*)[141] es irrealizable en los mismos términos de su formulación teórica, debe ponerse todo el empeño en tratar de concretarlo en un sentido aproximativo (de allí el recurrente sintagma «en la medida de lo posible»[142]), esto es, asumiendo su valor regulativo y las distorsiones que irremediablemente mediarán en el tránsito

[137] *República* V 472c4-d2. La importancia que reviste la indagación en torno a la justicia puede leerse asimismo en *Leyes* VI 757c6-d1: «Dado que para nosotros lo político es siempre, sin lugar a dudas, lo justo en sí (*autò tò díkaion*) es, aspirando a él y apuntando a esta igualdad, Clinias, que debemos fundar la ciudad que está naciendo ahora»; XI 937d6-e2.

[138] *República* V 473a7-b2, y en la misma línea V 472b7-c2. Sobre el valor regulativo del modelo, cfr. Boeri, 1992, p. 103.

[139] Para la opción —aun con plena conciencia de la dificultad que supone la empresa— de la factibilidad de la *pólis* ideal, cfr. especialmente *República* V 450c6-d2, 456b12-c10, 457a3-4, 458b1-6, 470e4-9 (donde la ciudad que ha de fundarse será griega y compuesta de ciudadanos buenos, civilizados y amantes de Grecia), 473c2-4, VI 499c2-d6, 502c2-7, VII 540d1-e3, *Timeo* 17c1-3, 19b3-c2 (respecto de esta relación entre *República* y *Timeo*, cfr. especialmente Balaudé, 1995, pp. 37-42); y Annas, 1981, p. 185, según la cual Platón apunta a que leamos la *República* no como una agradable fantasía, sino como algo que compromete la manera en que vivimos. Para la opción de no factibilidad, véase *República* IX 592a10-b5. Este último pasaje, además de contrastar claramente con el de *República* V 470e4-6, según el cual la ciudad a fundar será griega, marca un repliegue en la individualidad en tanto que ya no se aspira a su fundación en la tierra, sino en uno mismo (*i.e.* en la «ciudad interior»). Una discusión en torno al problema de la posibilidad práctica de la *pólis* ideal puede leerse en Annas, 1981, pp. 185-187; Klosko, 1983, pp. 483-484; Stalley, 1983, pp. 16-17; Muller, 1997, pp. 225-240; y Burnyeat, 1999, pp. 297-308.

[140] *República* IX 592a10-b5. Al proponer su *pólis* como un modelo que se erige como fuente de inspiración para las futuras sociedades, Platón se basa, como afirma Davis, 1985, p. 69, en el deseo de poner fin a la incertidumbre moral para dar al hombre y a la sociedad un sentido de eficacia y certidumbre moral. Cfr. en una línea similar Strauss, 2004, p. 80, n.º 49.

[141] *República* IX 592b2.

[142] *República* V 473e1-2 (*eis tò dynatón*), *Leyes* V 739e2-3, entre otros.

hacia su realización efectiva[143]. Si no fuera plenamente consciente de ello, Platón nunca podría haber escrito en *Leyes* un pasaje como el siguiente:

> De toda formas, debemos pensar que lo que hemos expuesto ahora nunca va a encontrar circunstancias tales que posibiliten que todo llegue a darse tal como se ha planeado. Pero creo que, en cada una de las cosas que van a nacer, lo más lógico es que el que muestra el modelo (*parádeigma*) de cómo debe llegar a ser lo que se está intentando no se quede corto en nada de lo que es lo más bello y verdadero. No obstante, aquel al que le sea imposible realizar algo, debe dejarlo y no hacerlo, pero debe planear cómo se puede dar lo que más se aproxima y es más afín a lo que conviene hacer entre las demás posibilidades y permitir al legislador terminar lo que se propone[144].

Veremos más adelante en *Político* y *Leyes* qué derivas asume esta tensión abierta en *República* entre un enfoque ideal y real de la política.

Una vez indagada la naturaleza de la justicia en la *pólis* y en el individuo (libros II-IV), decíamos que el problema que trae aparejado la tercera ola es el de cómo es posible fundar la *pólis*

[143] A diferencia de *Leyes* V 736c5-747e11, donde explicará de forma detallada la organización social (*i.e.* número de ciudadanos, división en cuatro clases según su riqueza) y espacial (localización, condiciones geográficas y división del territorio) de la colonia a fundar (Magnesia), Platón no brinda en *República* precisiones respecto de la dimensión territorial ni poblacional adecuadas para su *pólis* ideal. Lo que sí reafirma es que tales dimensiones no conspiren contra la unidad de la ciudad, llevando a que ésta termine por dividirse en muchas (*República* IV 423c2-4; y también V 460a2-6). Tengamos presente que, contrariamente a lo que hoy entendemos, la concepción antigua de la ciudad implica por definición el hecho de que todos los ciudadanos se conozcan entre sí.

[144] *Leyes* V 745e7-746c5. Cfr. en la misma línea *Leyes* I 636a-b, IV 711c8-d4, 712a4-7. Para el tópico griego de la necesidad de unión entre palabra y acción (*i.e.* entre teoría y *prâxis*), cfr., entre otros antecedentes, Homero, *Ilíada* IX 442-443, XIII 726-734; y las palabras de Pericles en su discurso fúnebre en honor de los soldados caídos en la guerra del Peloponeso: «Porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción» (TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso* II 40, 2-3).

ideal. Se trata para ello de cambiar sólo una cosa, a saber: que los filósofos reinen en las ciudades o que los gobernantes filosofen. La sola instrumentación de este controvertido cambio (de aquí que Platón insista en que se trata de la ola más grande y difícil) serviría para mostrar la viabilidad de la *pólis* esbozada en palabras, y para alcanzar, en consecuencia, la felicidad (*eudaimonía*) en el plano individual y político:

> A menos que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y señores practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político (*dýnamís te politikè kaì philosophía*), y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible (*eis tò dynatón*) ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra[145].

El remedio (*phármakon*) prescrito por Platón como solución necesaria y universal para todos los males que aquejan a las *póleis* de su época y a las futuras implica, pues, una firme articulación entre conocimiento filosófico y política o, lo que es lo mismo, la intervención directa del filósofo en el terreno de la política. «Al responder a la pregunta —señala Strauss— de cómo es posible la ciudad buena, Sócrates introduce la filosofía como un tema de la *República*. Esto significa que en la *República* la filosofía no se presenta como el fin del hombre, sino como un medio para hacer realidad la justicia y, por lo tanto, la ciudad justa»[146]. Pero esta intervención, como veremos, debe sortear otro obstáculo, relativo al juicio de la multitud acerca de la función práctica de los filósofos, los cuales eran vistos como personajes inútiles para la *pólis*, abocados exclusivamente a especulaciones filosóficas y desligados de los asuntos humanos y de la cosa pública. De ahí que Platón ten-

[145] *República* V 473c11-e2. Véase la misma consideración en *República* VI 499a11-c5, 501e2-5, VII 540d1-e3, *Timeo* 19e5-6, y *Carta* VII 325e3-b4, 335d1-e1.

[146] STRAUSS, 2006, p. 177.

ga que resignificar la función política del filósofo, reconociendo en parte con ello la veracidad del juicio negativo acerca de éste, predominante en su época.

8. AMANTES DE LA SABIDURÍA Y AMANTES DE LA OPINIÓN. *DÓXA* Y *EPISTÉME*. EL TÓPICO DE LA INUTILIDAD DE LA FILOSOFÍA

Llegados a este punto, se impone naturalmente una pregunta: ¿quiénes son realmente los verdaderos amantes de la sabiduría encargados de dirigir los destinos de la *pólis* o, lo que es lo mismo, los más capaces de guiar y custodiar sus leyes y costumbres? En su respuesta, Platón llegará a demarcar un grupo de individuos que, arrogándose ese título, terminan por mancillar la reputación de las verdaderas naturalezas filosóficas. Se torna así imperioso relevar los rasgos característicos de los auténticos filósofos. Éstos son, en efecto, los que desde niños se revelan valientes, magnánimos, con buena memoria y facilidad para aprender[147]; los que odian la mentira y persiguen por sobre todas las cosas la verdad[148], entendiendo por ésta la aprehensión intelectual de aquellas realidades o esencias (*ousíai*) suprasensibles y perfectas, que son, como veremos más adelante, las Ideas o Formas. Éstas constituyen el objeto de estudio de los verdaderos amantes de la sabiduría, elite que se distingue de la multitud de pseudofilósofos o amantes de los espectáculos (*philotheámones*), ya que el intelecto de éstos, incapaz de aprehender la Idea de lo bello, se complace, como en un sueño, con la mera contemplación de su apariencia sensible (*i.e.* con múltiples y relativas cosas bellas como sonidos, colores y figuras):

> Por ese motivo he de distinguir de un lado los que tú ahora mencionabas, aficionados a los espectáculos y a las artes y hombres de acción, y de otro, éstos de que ahora hablábamos, únicos que rectamente podríamos llamar filósofos[149].

[147] *República* V 475c6-8, VI 486d9-487a8, 494b1-3, 503c2-7, VII 535a6-c3, *Carta* VII 340d1-5.

[148] Cfr. al respecto la contraposición entre el amante de la verdad y el amante de la mentira (*philopseudés*) en *República* VI 485c12-d1, 489e3-490c1.

Los filósofos, en efecto, no sólo tienen acceso intelectual a aquel ámbito inteligible que siempre se mantiene puro e igual a sí mismo, sino que también llegan a advertir la relación de «participación» (*méthexis*) que los múltiples particulares sensibles guardan con las Ideas correspondientes. De ahí que, en tanto el alma filosófica apunta a la totalidad y universalidad de lo divino y humano buscando aprehender lo que existe de manera absoluta y verdadera (la Idea o cosa en sí), pueda decirse que es la única que en sentido estricto posee conocimiento (*epistéme*).

Se trata, en suma, de deslindar del campo de las auténticas naturalezas filosóficas («amantes de lo que es y de la verdad»[150]) a aquella multitud de pseudofilósofos (semejantes a los filósofos) o amantes de los espectáculos que, aun cuando se complacen en aprender y gustan de todas las audiciones, no se aprestarían nunca voluntariamente a los razonamientos propios de los verdaderos filósofos. Privados del conocimiento de lo que real y verdaderamente es (la Idea), éstos se comportan como ciegos, seducidos y extraviados en la multiplicidad de cosas particulares, sujeta a perpetua generación y corrupción. La opinión (*dóxa*), objeto de los pseudofilósofos, constituye para Platón un tipo de saber intermedio (*metaxý*) a mitad de camino entre la ignorancia (*ágnoia*) y el conocimiento (*epistéme*) o, en otras palabras, entre lo que no es y lo que es de manera pura (Idea). Un tipo de saber que, en contraste con la unicidad y estabilidad característica del ámbito inteligible, se halla signado por la equivocidad o deficiencia suscitada por la copresencia de opuestos propia del ámbito sensible (bello/feo, justo/injusto, grande/pequeño, etc.):

[149] *República* V 476a9-b2. Para la demarcación de la naturaleza filosófica en *República*, cfr. CROSS y WOOZLEY, 1964, pp. 134-165; y NIGHTINGALE, 1995, pp. 17-20. Respecto de la figura de los «amantes de los espectáculos», cfr. BLACKSON, 1995, pp. 75-80; y STOKES, 1998, pp. 266-268.

[150] *República* VI 501d1-2.

> Por tanto, de los que perciben muchas cosas bellas, pero no ven lo bello en sí (*autò tò kalòn*), ni pueden seguir a otro que a ello los conduzca, y asimismo ven muchas cosas justas, pero no lo justo en sí (*autò tò díkaion*), y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan de todo, pero que no conocen nada acerca de lo que opinan[151].

La demarcación de los planos de la *dóxa* y la *epistéme* se erige así como el criterio por excelencia para trazar la distinción platónica fundamental entre el amante de la sabiduría (*philósophos*) y el amante de la opinión (*philódoxos*)[152].

Pero decíamos antes que la postulación de la genuina naturaleza filosófica se enfrentaba con la opinión predominante en su época acerca de la filosofía. ¿Cuáles son, pues, las causas de los ataques dirigidos contra los filósofos de la época por parte de la multitud, y las serias dificultades con que se enfrentan las selectas naturalezas filosóficas para poder ejercer su tarea en la *pólis*? Para dar cuenta de ello, Platón se sirve en uno de los tramos del libro VI del símil (*eikón*) de la nave del Estado[153], a través del cual procura ilustrar la actitud general de las ciudades respecto de los verdaderos filósofos y, más concretamente, su reputación de «inútiles» (*áchrestoi*) en términos prácticos o políticos[154]. Allí representa a la ciudad demo-

[151] *República* V 479e1-5.

[152] Cfr. al respecto *Carta* VII 340d6-341a3. Sobre esta distinción fundamental entre *dóxa* y *epistéme* en *República* V y los rasgos centrales de cada una, cfr. especialmente FINE, 1998, pp. 236-243; y SZAIF, 2007, p. 272.

[153] Para este símil, cfr. asimismo *Leyes* VI 758a3-b2. Frecuente en la literatura griega, esta metáfora para referirse al Estado se remonta a Arquíloco (fr. 163), y puede leerse también en los líricos y trágicos (por ejemplo, en SÓFOCLES, *Antígona* 184-191), así como en la comedia, la historia y la oratoria.

[154] Además de *República* VI 487c4-e3, 499b4, véase respecto de la inutilidad de los filósofos en la vida cotidiana *Gorgias* 484c4-486d1, donde, subrayando la «vergonzosa» persistencia de Sócrates en la filosofía y el hecho de que éste se ocupa de cosas inútiles y dignas de nada, el personaje de Calicles señala que seguir insistiendo en la madurez y vejez en el camino filosófico (entendido por él como una forma de charlatanería más propia de la edad juvenil) constituye la perdición de los hombres, en tanto supone —siguiendo la opinión de la multitud y de muchos jóvenes políticos acerca de la filosofía— un total desconocimiento de las cuestiones de índole práctica a favor de una reclusión puramente contemplativa (o dialógico-argumentativa) con un

crática ateniense como una nave con un conjunto de marineros inexpertos y sediciosos (*i.e.* los políticos tradicionales y sofistas) que, pasando por alto al buen piloto realmente entendido en el arte del pilotaje, luchan entre ellos por apoderarse de la dirección de la nave, sin contar con un conocimiento previo de la técnica del pilotaje, ni creyendo que haya que adquirirlo para pilotar la nave de la *pólis*, pues en el fondo piensan que ni siquiera es enseñable. El pueblo (*dêmos*) aparece personificado como el dueño de la nave, medio sordo y corto de vista, al cual los marineros persuaden, adulan y engañan a fin de que les confíe su gobierno. Excluido de la escena, el verdadero piloto (*i.e.* el filósofo), auténtico entendido o conocedor de las cuestiones náuticas, será visto por los marineros que pilotan la nave como un inútil y charlatán, de allí el poco respeto que se le dispensa en las ciudades. La culpa de la supuesta inutilidad atribuida al piloto (filósofo) no reside por tanto ni en él mismo ni en la filosofía, sino en la multitud que no sabe servirse correctamente de su conocimiento náutico (*i.e.* político) a favor de la nave (del Estado):

> Porque no es lo natural que el piloto suplique a los marineros que se dejen gobernar por él, ni que los sabios vayan a pedir a las puertas de los ricos, sino que miente el que dice tales sutilezas, y la verdad es, naturalmente, que el que está enfermo, sea rico o pobre, tiene que ir a la puerta del médico, y todo el que necesita ser gobernado, a la de aquel que puede gobernarlo; no que el gobernante pida a los gobernados que se dejen gobernar, si es que de cierto hay alguna utilidad en su gobierno[155].

El problema de las *póleis* de su época estriba para Platón en la falta de aprovechamiento de los buenos y discretos filósofos, de aquí la mala reputación que rodea a éstos. A lo que hay que sumar el hecho de que, por intermedio de los sofistas (portavoces de su opinión), la multitud (*oi polloí*) termina por corromper a las auténticas naturalezas filosóficas, las cuales

reducido grupo de jóvenes elegidos; *Fedón* 64a4-b9, *Teeteto* 172c2-176a2, entre otros.

[155] *República* VI 489b6-c3.

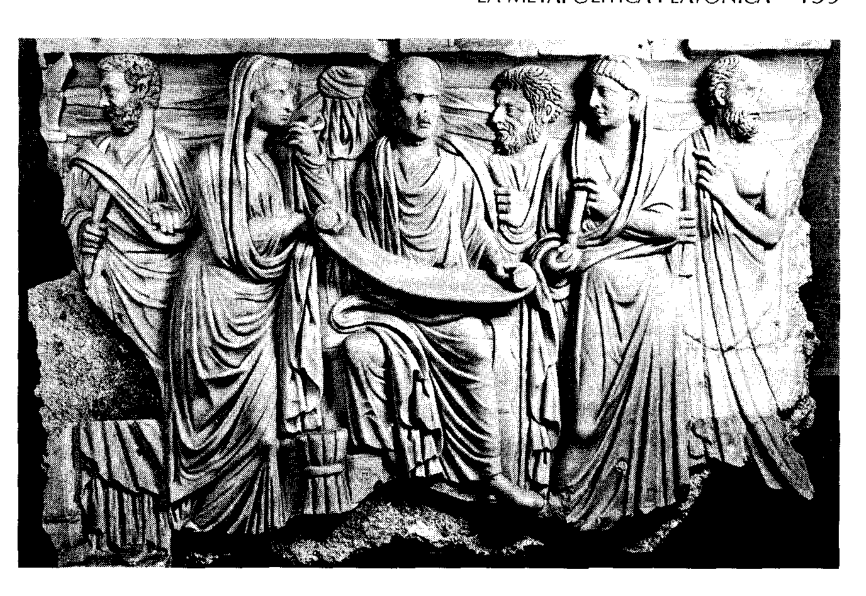
ceden su lugar a tales intrusos o pseudo filósofos, almas bastardas que son las que desacreditan el nombre de la filosofía como una actividad no sólo inútil sino también perversa o malvada.

Tales son las causas de los injustos ataques de la multitud contra la filosofía, y los escollos con que se enfrentan las selectas naturalezas filosóficas para intervenir en los asuntos de la *pólis*:

> De modo que éstos, los más obligados por su afinidad, se apartan de la filosofía y la dejan solitaria y célibe; y así, mientras ellos llevan una vida no adecuada ni verdadera, ella es asaltada, como una huérfana privada de parientes, por otros hombres indignos que la deshonran y le atraen reproches como aquellos con los que dices tú que la censuran quienes afirman que entre los que tratan con ella hay algunos que no son dignos de nada y otros, los más, que merecen los peores males[156].

Lo que en el fondo intenta expresar Platón es que los regímenes políticos defectuosos de su época no constituyen un medio adecuado para el desarrollo de las selectas naturalezas filosóficas, las cuales por esta razón desisten de participar en la cosa pública, a la espera de un orden o sistema político (*politeía*) más adecuado a la auténtica filosofía. Contra la imagen tradicional del filósofo como alguien inútil en términos prácticos, se levanta la verdadera naturaleza filosófica cuyo rasgo distintivo pasa, como vimos, por las Ideas como objeto privilegiado de conocimiento. Si se le presentara, por tanto, una naturaleza filosófica semejante, la multitud podría, a juicio de Platón, cambiar su opinión acerca de la desacreditada figura del filósofo y, sobre todo, de su utilidad para la *pólis*.

[156] *República* VI 495b8-c6. Véase en la misma línea lo que afirma Platón en la *Carta* IX 358a6-b3, escrita aproximadamente después de su primer viaje a Sicilia.



Este frontal de un sarcófago romano de los Museos Vaticanos representa a un grupo de filósofos. El homenaje póstumo de este relieve dedicado a la memoria de unos pensadores confirma la pervivencia del ideal platónico en las distintas civilizaciones herederas de la cultura griega.

Para caracterizar a esta auténtica naturaleza filosófica, a cuyo gobierno, llegado el caso, debe encomendarse la *pólis*, Platón se sirve de una analogía entre la labor del pintor y la del político[157], basada en dos términos clave, *mímesis* y *parádeigma*. La tarea del filósofo (o perfecto guardián) estará así representada en términos de una imitación (*mímesis*) del modelo divino y ordenado de las Ideas, con vistas a crear la mejor pintura de gobierno:

> ¿O crees que hay alguna posibilidad de que no imite cada cual a aquello con lo que convive y a lo cual admira? De modo que, por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre. Pues bien, si alguna necesidad le impulsa a intentar implantar en la vida pública y priva-

[157] Cfr. *República* V 472d4-7, VI 484c6-d3. Sobre el uso de la analogía en Platón, cfr. Robinson, 1953, pp. 202-222.

> da de los demás hombres aquello que él ve allí arriba, en vez de limitarse a moldear su propia alma, ¿crees acaso que será un mal creador de templanza y de justicia y de toda clase de virtudes cívicas (*demotikês aretês*)[158]?

A diferencia de los políticos y pseudo filósofos (sofistas) de la época que se ciñen a una creación (*poíesis*) de «imágenes de virtud» (*eídola aretês*), el verdadero filósofo se abocará a la creación de «virtudes verdaderas»[159], puesto que tiene como *parádeigma* el ámbito inteligible[160].

A la manera de la «pintura más hermosa (*kallíste graphè*)»[161], el filósofo delineará su plan general de gobierno teniendo en cuenta no sólo la manera de ser (*êthos*) del hombre de bien, sino también el plano de su aplicación efectiva, dado que es un alma de naturaleza filosófica que, como dijimos, tiende constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano. Sobre el trasfondo de ambas dimensiones, el perfecto guardián podrá llegar a crear los mejores caracteres humanos posibles; a pintar —tal como hizo Homero con los personajes de Aquiles y Trasímedes[162]— una «imagen de hombre» (*andreíkelon*) a la luz de su «semejanza con los dioses» (*theoeíkelos*)[163] o de lo «amado por dios» (*theophilés*[164]). Vista en perspectiva, esta pintura no es otra que la *politeía* ideal que

[158] *República* VI 500c6-d8.

[159] Para esta contraposición entre imágenes (o apariencias) de virtud y virtudes verdaderas, cfr. *República* VII 517d4-e2. Al término de la iniciación erótica desarrollada en el discurso de Sócrates-Diotima del *Banquete*, cuya meta es la contemplación de la Idea de belleza, encontramos nuevamente dicha contraposición (*Banquete* 212a2-7). Cfr. asimismo *Banquete* 222a4 (*agálmat' aretês*) y *República* VII 534b8-d1 (el contraste entre el Bien en sí y la imagen del bien).

[160] *República* VI 500d10-e4. Para los sofistas como pseudo políticos, véase, además de los pasajes examinados del *Protágoras* y *Gorgias*, *Político* 291b7-c6, 292d2-7, 299b7-8, 303b8-c5.

[161] *República* VI 501c3, VII 527c2.

[162] Cfr. especialmente *Ilíada* I 131, XIX 155 («Aquiles a los dioses parecido»), *Odisea* III 414 («Trasímedes semejante a un dios»).

[163] Sobre esta «semejanza con los dioses», cfr. especialmente *Fedro* 252d1-253c6, donde ésta toma su impulso a través del *éros*.

[164] Respecto de esta cuestión, cfr. JAEGER, 1957, p. 675.

Platón, a través de Sócrates y sus dos interlocutores, funda a lo largo del diálogo. El filósofo guardián platónico se revela así como un consumado «pintor de regímenes políticos» (*politeiôn zográphos*)[165], en la medida en que, como un artista cuyo intelecto apunta hacia el ámbito perfecto e inmutable de las Ideas, procurará a partir de éstas establecer en la *pólis* las normas de lo bello, lo justo y lo bueno. Y es precisamente esta analogía entre pintura y política la que refuerza aquella tensión que, como vimos, late a lo largo de *República*, entre el carácter paradigmático de la pintura platónica de gobierno y el plano de su realización práctica.

9. LA FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA DE LA POLÍTICA. LA IDEA DEL BIEN COMO OBJETO SUPREMO DE CONOCIMIENTO. ESTUDIOS SUPERIORES Y FORMACIÓN DIALÉCTICA

Como señalábamos al término de la primera parte, en *República* Platón termina por sellar la alianza, ya prescrita en los diálogos tempranos y de transición examinados, entre política y *epistéme*. A partir de ahora la política tendrá, como dirá más nítidamente en el *Político*[166], la consistencia de una verdadera ciencia (*politiké epistéme*) o arte (*téchne*), esto es, una clara fundamentación epistémica basada en la aprehensión de aquellas entidades supremas que son las Ideas:

> Pero, puesto que nos hemos de atrever a decir la verdad, especialmente cuando hablamos de la verdad, he aquí su condición. Es en dicho lugar donde reside esa realidad (*ousía*) carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento (*noûs*); esa realidad que «es» de una manera real (*ousía óntos oûsa*), y constituye el objeto del verdadero conocimiento[167].

[165] *República* VI 501c5-6.

[166] Cfr. *Político* 258b2-4, entre otros pasajes.

[167] *Fedro* 247c3-d1.

En tanto *epistéme* que versa sobre «lo que realmente es lo que es» (las Ideas), podrá por fin ser enseñada (problema acuciante, como vimos, en el *Protágoras* y *Menón*[168]) con vistas a conformar al sujeto político privilegiado que la detenta: el filósofo o perfecto guardián, es decir, el mejor preparado en términos morales e intelectuales. La verdadera política surge, en opinión de Badiou, «como condición del pensamiento bajo la jurisdicción de la Idea (de ahí el Rey-filósofo, y el notable papel jugado por la aritmética y la geometría en la educación de este Rey, o guardián)»[169]. Pero antes de pasar a sus implicaciones políticas, repasemos brevemente algunos de los rasgos principales de la teoría de las Ideas.

Platón suele referirse a ella como un «método acostumbrado» (*eiothuîa méthodos*) de análisis[170] cuya hipótesis o supuesto (*hypóthesis*) central implica la existencia de las Ideas o Formas como «lo que es» (*tò ón*) o existe de la manera más plena y verdadera[171]. Además de ser caracterizadas, a partir de los diálogos de madurez, como realidades extramentales en sí y por sí, modelos de perfección absolutos, divinos, eternos, inteligibles, incorpóreos, universales, uniformes, inmutables e idénticos a sí mismos[172], las Ideas se relacionan por lo general con propiedades o cualidades del ámbito ético, estético o matemático (por ejemplo, Idea del Bien, de Justicia, de Belleza, de Igualdad, etc.)[173]. En el contexto de la iniciación o ascenso erótico-filosófico en pos de la aprehensión de la Idea de Belleza descrito en el discurso de Sócrates-Diotima del *Banquete*, puede leerse uno de los pasajes platónicos más claros respecto de los atributos que corresponden a la Belleza en sí, los cuales pueden hacerse extensivos a cualquier Idea en general:

> Que en primer lugar existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece; que en segundo lugar no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo en el otro, ni aquí bello y allí feo, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo. Tampoco se mostrará a él la Belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento (*lógos*), ni como un conocimiento (*epistéme*), ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia Belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única, en tanto todas las cosas bellas participan de ella en modo tal, que aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada ni disminuye, ni padece nada en absoluto[174].

Ya desde un diálogo temprano como el *Eutifrón,* Platón dejaba asentado que el terreno sobre el que discrepan y suelen enemistarse los hombres, y en función del cual hay que tratar de superar a toda costa el relativismo propio del ámbito fenoménico, gira en torno a valores religiosos, éticos y estéticos, como lo pío, lo justo, lo bello, etc.[175] No es casual por tanto que el repertorio de Ideas introducido a partir de diálogos de madurez como *Fedón*, *Banquete* y *República* (entre otros) se vincule justamente con tal clase de valores[176]. Más allá de los caracteres

[168] Como al respecto señala SZLEZÁK, 1997, p. 164: «El saber de las Ideas es un saber firme y constante, *epistéme*, y la *epistéme* "liga firmemente" lo justo con fundamentos, lo hace duradero (*Menón* 98d) y de esta manera lo preserva de cuestionamientos inacabables y de formulaciones constantemente nuevas».

[169] BADIOU, 1990, p. 22.

[170] *República* X 596a6-7: «Nuestra costumbre era, en efecto, la de suponer (*títhestai*) una idea (*eîdos*) para cada multitud de cosas a las que damos un mismo nombre». Cfr. asimismo *República* VI 507a7-9.

[171] Sobre el máximo nivel de ser y de verdad que detentan las Ideas, cfr. entre otros, *República* IX 585b9-c13, *Fedro* 247c3-248c2.

[172] Cfr., entre otros pasajes, *Fedón* 75c7-d5, 78c10-80b6, *Fedro* 246d8-e1, *Político* 269d5-7, 285e4-286a7, *Carta* VII 342a7-e2. Para la relación de interpredicabilidad que suele establecer Platón entre la belleza, la bondad y la utilidad, cfr. *Hipias mayor* 295c2-e9, 297c3-d1, *Protágoras* 333d8-e1, *Banquete* 201c1-5, *Timeo* 87c4-6; para la que se da entre belleza y justicia, véase *Alcibíades* I 115a9, *Leyes* V 728c2-3, IX 859c6-860c3. Sobre esta cuestión, cfr. GADAMER, 1977, pp. 571-572.

[173] Respecto del problema de la extensión del ámbito eidético, cfr. especialmente *Parménides* 130b7-d9.

[174] *Banquete* 210e6-211b1-5.

[175] *Eutifrón* 7c10-d5. Cfr. en la misma línea *Alcibíades* I 111b11-112c6.

[176] La primera mención del término *eîdos* (e *idéa*), no como «clase», «tipo» o «carácter» (tal como aparece en los diálogos tempranos y de transición), sino en el sentido técnico-filosófico de Idea o realidad trascendente, separada o extramental, lo encontramos en *República* V 476a4-7.

mencionados, las Ideas detentan asimismo un rol causal (formal-final) respecto de las propiedades (bondad, justicia, belleza, igualdad, grandeza, pequeñez, etc.) relativas que exhiben los múltiples particulares sensibles[177]. Por su parte, tales particulares sensibles poseen una determinada propiedad en la medida en que *participan* de la Idea correspondiente (*i.e.* las cosas bellas son bellas en tanto participan de la Idea de belleza, etc.)[178]. Como quedará ilustrado a partir de los tres símiles (sol, línea dividida y caverna) presentados por Platón en los libros VI y VII de *República*, el núcleo duro de su teoría de las Ideas se apoya en una clara demarcación y jerarquización de ámbitos o géneros (el inteligible y el sensible), haciendo recaer la prioridad ontológica sobre el primero, y dejando para el segundo el mero papel de copia o imitación (*mímesis*) de aquél[179].

Para dar cuenta de tales ámbitos, Platón recurre a la imagen (*eikón*) de la caverna cuyo sentido él explica mejor que nadie:

> Hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. En cuanto al ascenso y contemplación de las cosas de arriba, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás en cuanto a lo que estoy esperando[180].

[177] *Fedón* 100b3-c6. Cfr. en la misma línea *Fedón* 65d4-67c3, 76d7-e4 (pasajes en los que puede advertirse asimismo la clara interdependencia que Platón establece entre la teoría de las Ideas y las doctrinas de la inmortalidad del alma y de la reminiscencia, fundamentales para la fase madura de su filosofía expuesta en *Fedón* y *Fedro*), 78c10-80b6, 92d7-e2, *República* V 476c9-d3, VI 507b2-7, *Político* 269d5-7, 285e4-286a7, donde se refiere a las Ideas como las realidades incorpóreas más altas, bellas y valiosas cuya aprehensión sólo es posible por medio de la razón. Sobre la doctrina platónica de las Ideas, cfr., entre la abultada bibliografía existente, ANNAS, 1981, pp. 217-240; ROSS, 1993, pp. 26-102; GRUBE, 1973, pp. 19-89; y TAYLOR, 1998, pp. 3-15, para un examen de su rol causal.

[178] Para una revisión crítica de los problemas que trae aparejado el término «participación» (*méthexis*) dentro de la teoría madura de las Ideas, tendremos que esperar a un diálogo de vejez como el *Parménides* (cfr. especialmente 130e5-131e7). Véase asimismo las críticas aristotélicas contra dicha noción en *Metafísica* I 6 987b10-14; 9 991a20-22.

[179] Sobre la imperfección del ámbito sensible, cfr. especialmente NEHAMAS, 1975, pp. 105-117.

[180] *República* VII 517b1-6.

A través de esta alegoría[181] procura no sólo ilustrar, simbólica y dramáticamente, los avatares de la naturaleza humana encadenada a la vivienda-prisión que representa el ámbito fenoménico sujeto a perpetuo devenir, sino señalar al mismo tiempo el destino prometedor de tal naturaleza, siempre y cuando ésta se decida a emprender su propia liberación o formación educación[182], esto es, a romper las cadenas de la ignorancia para descubrir la existencia de una dimensión ontológica superior representada por la región inteligible, en virtud de la cual la sensible será caracterizada como aparente y mera imitación de la verdadera realidad que rige en aquélla. Se trata, en suma, de una representación alegórica del tránsito del alma humana por los distintos grados del ser y del conocer; de un largo y escarpado camino que va de un ámbito aparente a otro realmente verdadero: de la vaga oscuridad de las apariencias proyectadas en la caverna a la plena luz del día proveniente del exterior: «Un volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia lo que es, de la cual diremos que es la verdadera filosofía»[183].

En esta alegoría Platón hace confluir los dos símiles que la preceden respectivamente: el del sol y el de la línea dividida, símiles en los cuales ya había puesto de relieve el contraste entre los ámbitos inteligible y sensible. En efecto, frente a la dificultad de definir en términos racionales o conceptuales la elevada naturaleza de la Idea del Bien, el primer símil mostraba que sólo

[181] El término «alegoría» (*allegoría*) proviene del verbo *allegoréo*, que significa «hablar», «dar a entender», «explicar figuradamente» o «decir las cosas de otro modo». Como apunta GADAMER, 1998, p. 85, a través de una alegoría se busca decir algo diferente de lo que se quiere decir, pero eso que se quiere decir también puede decirse de un modo inmediato: «Lo que habla en la alegoría es la referencia a un significado que tiene que conocerse previamente». En este sentido, lo que Platón nos dice «de otro modo» es justamente la distinción y jerarquización ontológico-epistemológica de ámbitos, la cual debe aceptarse previamente. Para la función de la alegoría en *República*, cfr. asimismo LEAR, 2006, pp. 25-43.

[182] En toda esta alegoría resuena aquella idea vertida por Platón en *Fedón* 82e4-83a1, según la cual lo terrible del cautiverio es, paradójicamente, que el prisionero mismo es quien más colabora en su propio encarcelamiento.

[183] *República* VII 521c6-8.

puede hablarse de ella de manera analógica, es decir, apelando al sol como su correlato más próximo en la región sensible[184]. A partir de esta relación de semejanza entre el sol (el hijo) y el Bien en sí (el padre), se concluía allí que lo que es el sol en tanto condición de posibilidad de la luz, de la visión y de lo visto en el ámbito sensible, lo es la Idea del Bien en tanto condición de posibilidad de la verdad, del conocimiento (*epistéme*), de la inteligencia (*noûs*) y de lo inteligido en la región inteligible:

> Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la Idea del Bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa del conocimiento y de la verdad. Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia (*tò eînaí kaì tèn ousían*)[185].

El símil de línea dividida apuntaba, por su parte, a ilustrar el ascenso ontológico-gnoseológico del alma con vistas a la aprehensión del principio (*arché*) de todo (*i.e.* el principio no hipotético). De menor a mayor grado jerárquico, Platón precisaba allí las operaciones o facultades (gnoseológicas) del alma en correspondencia con los diferentes niveles de ser u ontológicos: a la «imaginación» o «conjetura» (*eikasía*) hacía corresponder el nivel de las imágenes (sombras y reflejos); a la «creencia» (*pístis*), el de los animales, plantas y objetos fabricados; al pensamiento discursivo (*diánoia*) y a la inteligencia (*nóesis*), las Ideas propiamente dichas.

Releídos los símiles del sol y la línea a la luz de la alegoría de la caverna, la ascensión del prisionero supone, una vez

[184] *República* VI 506d6-509b10. Para un examen detallado de la analogía sol-bien, cfr., entre otros, De Marignac, 1951, pp. 44-46; Sinaiko, 1965, pp. 122-144; y Dixsaut, 2000, pp. 121-125. Sobre la metafísica platónica de la luz, cfr. especialmente Gadamer, 1977, pp. 576-577.

[185] *República* VI 508e1-4, VI 509b6-8. Incluso siendo causa del ser, la verdad y el conocimiento, Platón deja en claro que la Idea del Bien es de naturaleza distinta, por cuanto se halla, en términos de belleza, dignidad y poder, «más allá de la esencia» (*epékeina tês ousías, República* VI 509b6-10).

liberado de las cadenas de la ignorancia que lo forzaban desde niño a contemplar y opinar acerca de una realidad aparente (*i.e.* las sombras de objetos fabricados proyectadas por el fuego), un largo y escarpado recorrido del alma por los estadios gnoseológicos de la imaginación y la creencia. Un tránsito gradual (de allí la insistencia que Platón coloca en el tema del acostumbramiento que implica el pasaje de la oscuridad-ignorancia a la luz-verdad, y viceversa) que va de las sombras que se contemplan en el interior de la caverna a los objetos fabricados y la luz del fuego, representación alegórica del ámbito sensible regido por la opinión (*dóxa*) cuyo objeto se halla sujeto a generación y corrupción. Llegado el prisionero al exterior de la caverna o región inteligible vinculada al conocimiento (*epistéme*) de las Ideas, pasa por los estadios gnoseológicos del pensamiento discursivo y la inteligencia. En términos alegóricos, su alma alcanza a distinguir, de forma progresiva, las imágenes de los objetos reflejadas en las aguas, los objetos naturales mismos (animales, plantas, etc.) y la luz de los astros, hasta llegar a contemplar el Sol, que no es otro que —analógicamente hablando— la Idea del Bien, esto es, la parte más perfecta, brillante y afortunada del ser; el más sublime objeto de conocimiento, a la vez que paradigma regulativo en lo referente a la vida pública y privada:

> En el ámbito inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la Idea del Bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el ámbito visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública[186].

Como puede observarse, a través del recorrido gradual del alma del prisionero liberado Platón logra fundir la dimensión metafísica que caracteriza la analogía del sol con la gnoseológica de la línea dividida y la pedagógico-política de la alegoría

[186] *República* VII 517b7-c5.

de la caverna[187]. Aun refiriéndose a diversos órdenes, los tres símiles presuponen la demarcación y jerarquización ontológica de ámbitos (inteligible y sensible), núcleo de la concepción metafísica platónica, así como también la concepción de que la *epistéme* constituye el más perfecto y el mejor de los remedios[188].

Tras haber aprehendido el ámbito de «lo que realmente es lo que es» y la causa última de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas, el compromiso ético-político del prisionero liberado debería ser claro: reconciliar a la teoría con la *prâxis* o, lo que es lo mismo, a la filosofía con el poder político[189]. En los términos de la alegoría, se trata de volver a la caverna y de acostumbrarse a ver en la oscuridad con vistas a liberar, por haber contemplado el ámbito de lo puro, a los restantes prisioneros de la disputa que mantienen en torno a la visión de las sombras o apariencias de virtud, ignorancia a la que están aprisionados y condenados desde niños. Y todo ello a riesgo —clara alusión a la condena socrática— de perder la vida. Para contrarrestar la tendencia natural de los filósofos a permanecer en las alturas y a desinteresarse de toda participación política, Platón insistirá en la prescripción del gobierno «por obligación»: «Pero no hay duda de que cada uno de ellos irá al gobierno como a algo inevitable, al revés que quienes ahora gobiernan en las distintas ciudades»[190]. La persuasión (*peithó*) y la fuerza

[187] Sobre la significación pedagógico-política de la alegoría de la caverna, cfr., entre otros, HEIDEGGER, 2000a [1942], pp. 182-183: «La fuerza esclarecedora del "símil de la caverna" se concentra en el esfuerzo por tratar de hacer visible y cognoscible la esencia de la *paideía* por medio de la plasticidad de la historia narrada. El "símil de la caverna" ilustra plásticamente, según la expresiva afirmación de Platón, la esencia de la "formación"»; ROBIN, 1957, pp. 9-27; GAISER, 1985, pp. 15-19; EGGERS LAN, 2000b, pp. 99-105; y STRAUSS, 2004, p. 21.

[188] *Critias* 106b5. Un análisis exhaustivo de los tres símiles y de su interrelación puede leerse en RAVEN, 1953, pp. 22-32; 1965, pp. 131-187; ROBINSON, 1953, pp. 180-201; GOLDSCHMIDT, 1970a, pp. 203-219; y MATTÉI, 1996, pp. 116-135.

[189] Para el tema de la contribución efectiva que hace el conocimiento del bien a la institución del Estado en la teoría política de *República*, cfr. MIÉ, 2005, pp. 9-34.

[190] *República* VII 520e2-3.

(*bía*, *anánke*) se revelan, por tanto, como recursos necesarios para forzar a los filósofos a emprender el camino de regreso al interior de la caverna, ya que por *motu proprio* nunca lo harían, pues, a diferencia de los políticos tradicionales que se muestran hambrientos por el poder, el verdadero filósofo desprecia en el fondo los cargos políticos. Como apunta Annas:

> Para gobernar los Guardianes pasarán años perfeccionándose en las técnicas de la reflexión filosófica. Y Platón afronta la paradoja que resulta de esta situación: cuando finalmente están preparados para gobernar, los Guardianes ya no tienen ganas, porque sólo ellos comprenden el valor infinitamente superior del estudio filosófico buscado por sí mismo. De tal modo que los únicos hombres justos no desean gobernar el Estado justo y habrá que forzarlos en cierto modo a que lo hagan[191].

Queda así claro que el viaje de retorno a la caverna no es algo bello, sino más bien una empresa necesaria o inevitable (*anankaîos*)[192]. La tesis del gobierno por obligación se halla supeditada a una idea central que Platón repite, como vimos, a lo largo de *República*, según la cual la felicidad no puede ser algo privativo de una clase determinada (en este caso, la de los perfectos guardianes), sino que debe proyectarse a la *pólis* en su conjunto:

> Es, pues, labor nuestra, labor de los fundadores, el obligar (*anankásai*) a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso, y vean el Bien y verifiquen la ascensión aquella; y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido. Que se queden allí y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan[193].

[191] ANNAS, 2000, p. 548.

[192] *República* VII 540b4-5. Cfr. al respecto BROWN, 2000, pp. 1-17.

[193] *República* VII 519c8-d7. Para otras apariciones del tópico de la persuasión y la fuerza, cfr. asimismo *República* IV 421b3-c6, VI 499a11-c5: «Estos pocos filósofos, a los que ahora no llaman malos, pero sí inútiles, tengan que ocuparse, quieran o no, en las cosas de la ciudad»; VII 519e1-520a9, 521b7-10, 539e2-540c2. Una discusión en torno a la paradoja que surge en *República* entre el imperativo de gobierno por parte de los filósofos gober-

Puede leerse este tópico de la persuasión o de la fuerza en *República* como una crítica de Platón a la tesis central de la ética intelectualista socrática, según la cual por el solo hecho de conocer se llega a obrar en correspondencia con tal saber. Los pasajes hasta aquí relevados podrían estar indicando, en efecto, que el conocimiento de la verdadera realidad inteligible (*i.e.* el exterior de la caverna) y de su principio más excelso (Idea del Bien) no garantiza por sí mismo el posterior descenso (compromiso ético-político) con vistas a la liberación de los restantes prisioneros.

Fuera del registro que suponen los tres símiles mencionados, Platón se ocupa en el libro VII de precisar el currículo de la educación superior propiamente filosófica que recibirán los perfectos guardianes, conformado por la matemática (puntualmente, aritmética y geometría plana y sólida, un tipo de saber de que se sirven todas las técnicas, razonamientos y conocimientos), la astronomía y la armonía; todos estudios que apuntan, a modo de preludio o de *propaideía*[194], a elevar la inteligencia hacia la aprehensión del más bello e importante conocimiento, la Idea del Bien, principio (*arché*) último de lo inteligible que sólo puede alcanzarse a través de la parte más difícil de la filosofía: la dialéctica, ciencia o método (*méthodos*) supremo que corona los estudios precedentes, y cuyo aprendizaje se inicia exactamente a partir de los treinta años[195]. La ciencia dialéctica implica así un viaje o camino (*poreía*) que, prescindiendo de la percepción sensible y con el solo auxilio de la inteligencia (*nóesis*), nos remonta hacia la aprehensión de la Idea del Bien, fuente del ser, de la verdad y del conocimien-

nantes y el sacrificio parcial que éstos deberían hacer de su propio bienestar e interés con vistas al bienestar e interés de la *pólis* en su conjunto, puede leerse en BRICKHOUSE, 1998, pp. 141-152; y MAHONEY, 1992, pp. 265-273.

[194] Cfr. al respecto *Leyes* V 747b1-6, donde Platón es sumamente elocuente respecto del valor propedéutico del conocimiento matemático. Para los estudios propedéuticos, cfr. ANNAS, 1981, pp. 272-276.

[195] Sobre las precauciones asumidas por Platón para que no se aborde el estudio de la dialéctica en pleno período de juventud, cfr. especialmente *República* VII 539a8-d7, *Filebo* 15d1-16b3.

to, así como de la utilidad y beneficio de las demás virtudes[196]. Gracias a esta remisión y a la visión de conjunto (o sinóptica) de la naturaleza de lo real que supone la dialéctica, el verdadero filósofo estará en condiciones de dar la definición (*lógos*) de la esencia (*ousía*) de cada cosa, así como de preguntar y responder con la máxima competencia posible[197]. Veremos más adelante en *Leyes* cómo Platón volverá a fijar para los guardianes supremos del Estado (*i.e.* la junta nocturna) la tarea de aprehender intelectualmente las Ideas con su consiguiente definición (*lógos*)[198]. Pero no se trata sólo de que los perfectos guardianes cuenten con un sólido conocimiento teórico, sino también con experiencia (*empeiría*) de gobierno, de allí la insistencia en la importancia de la formación práctica en materia de gestión gubernativa:

> ¿Pondremos, pues, a éstos como guardianes o a los que tienen el conocimiento de lo que es (*tò ón*) cada cosa, sin ceder en experiencia (*empeiría*) a aquéllos ni quedarse atrás en ninguna otra parte de la virtud[199]?

[196] Para una caracterización de la Idea del Bien como *arché*, cfr., entre otros, HEIDEGGER, 2000a [1942], pp. 190-191; y SZLEZÁK, 2003, pp. 87-89.

[197] Cfr. *República* VII 534b3-4, d9-10. Si bien la dialéctica como procedimiento de preguntas y respuestas fue precedida por el Sócrates histórico (cfr. al respecto Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 5, 12, 1-8), es en los diálogos platónicos donde el término «dialéctico» hace su aparición, con diferentes matices según el período en que nos ubiquemos: o bien como designando al que sabe conducir hábilmente una discusión en los diálogos tempranos y de transición (cfr., entre otros pasajes, *Menón* 75d2-7, donde, en un sentido más próximo a la perspectiva socrática, «dialéctico» designa al que sabe preguntar y responder; y en la misma línea *Crátilo* 390c10-11), o bien, ya en los diálogos maduros y tardíos —y con la mira puesta en la aprehensión de las Ideas— como sinónimo de «filósofo». Cfr., entre otros pasajes, *Fedro* 265c9-266c8, 276c3-5, *Sofista* 218b5-221c6, 253d1-e2, *Político* 266d7-9, 285a4-b6, 286a5-7, *Filebo* 16b5-17a5, donde la ciencia dialéctica se vincula con los procedimientos de reunión en una sola idea (*idéa*) y división (*diaíresis*) en especies, siguiendo las articulaciones naturales. Para un análisis del rol de las matemáticas y del método dialéctico en la formación del filósofo, cfr. especialmente CORNFORD, 1932, pp. 61-95; y ROBINSON, 1953, pp. 61-92.

[198] *Leyes* XII 966a5-b2.

[199] *República* VI 484d5-7.

La falta de una formación integral en términos de conocimiento especulativo y práctico conduce irremediablemente al fracaso.

A través de este gesto de fundamentación del programa ético-político de *República,* en su teoría metafísica de las Ideas (metapolítica)[200], Platón exigirá, exactamente a partir de los cincuenta años, la intervención directa de los perfectos guardianes (filósofos o dialécticos) en los asuntos políticos:

> Y una vez que hayan llegado a los cincuenta años, a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos conceptos en la práctica y en el estudio, hay que conducirlos ya hasta el fin y obligarles a que, elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y cuando hayan visto el Bien en sí se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos; pues aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su turno, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el bien de la ciudad y teniendo esta tarea no tanto por bella como por ineludible[201].

Y ello no sólo porque tal debería ser su compromiso ético-político con la ciudad en la que viven, sino también porque si los verdaderos amantes del saber asumieran una actitud individualista, terminarían ocupando su lugar los «amantes de la opinión» (*philódoxoi*) y los hombres comunes, lo cual llevaría a que la *pólis* sea gobernada irremediablemente por alguno de los cuatro regímenes políticos defectuosos (*i.e.* timocracia, oligarquía, democracia y tiranía) descritos y criticados, como veremos más adelante, en el libro VIII.

Para evitar la previsible corrupción y desintegración de la *pólis* como consecuencia de la implantación de cualquiera de dichos regímenes deficientes, se debe instar a los filósofos a que tomen las riendas de la organización política con el fin de que ésta se estructure en base a la forma de gobierno aristocrática, la cual, a

[200] Sobre la metapolítica platónica, cfr. PORATTI, 1993, pp. 7-17.
[201] *República* VII 540a4-b5. Para una caracterización de la figura del filósofo-rey y de sus tareas de gobierno, cfr. STALLEY, 1983, pp. 14-15; y VEGETTI, 2001, pp. 285-287.

los ojos de Platón, es la más buena y recta en tanto rigen en ella los mejores (*áristoi*), no en términos de riqueza o de bienes personales sino de saber[202]. Una vez aprehendida la Forma del Bien, los filósofos deberán por tanto descender a la caverna de la *prâxis* ético-política («como una realidad entre las sombras»[203]) y cargar con el peso de los asuntos políticos, a fin de realizar *en la medida de lo posible* las líneas teóricas proyectadas para la *pólis*. De allí que Platón, reflejando con ello la ausencia de compromiso político que percibía en los filósofos de su tiempo, afirme que no sólo los faltos de educación y apartados de la verdad jamás podrán llegar a gobernar de modo adecuado una *pólis,* sino también los muy instruidos que no pongan su conocimiento al servicio de ésta:

> ¿No es natural y no se sigue forzosamente de lo dicho que ni los faltos de educación y apartados de la verdad son jamás aptos para gobernar una ciudad, ni tampoco aquellos a los que se permita seguir estudiando hasta el fin; los unos, porque no tienen en la vida ningún objetivo particular, apuntando al cual deberían obrar en todo cuanto hiciesen durante su vida pública y privada, y los otros, porque, teniéndose por transportados en vida a las islas de los bienaventurados, no consentirán en actuar[204]?

Apuntando a la Idea del Bien como paradigma regulativo para la vida pública y privada, los perfectos guardianes ordenarán la *pólis* con vistas al bien común de todos sus miembros (y no al de una clase en particular). La garantía de felicidad pública y privada de los ciudadanos descansa así en la aristocracia moral e intelectual de los filósofos, puesto que nadie mejor que ellos para determinar, gracias a la aprehensión del principio supremo de lo inteligible, lo que es realmente bueno para la *pólis*. Como apunta al respecto Saunders:

> La proposición central del pensamiento político de Platón en la *República* es por tanto que la felicidad (*eudaimonía*) humana

[202] *República* VII 521a2-4. Las primeras apreciaciones a favor del sistema político (*politeía*) aristocrático y del tipo de hombre que éste representa pueden leerse en *República* IV 445c9-V 449a5.
[203] *Menón* 100a6-7.
[204] *República* VII 519b7-c6.

> depende de la posesión de la *areté*; que poseer completamente la *areté* exige una comprensión de su Forma; y que comprender la Forma es una actividad filosófica. La dependencia de la moralidad y de la política sobre la filosofía es la marca distintiva de la *República*[205].

Tal es la fundamentación metafísica (o metapolítica) a través de la cual Platón legitima la injerencia directa de los filósofos en el gobierno de la *pólis*[206].

10. GENEALOGÍA DE LOS REGÍMENES POLÍTICOS DEFECTUOSOS. LA INJUSTICIA EN LA *PÓLIS* Y EN EL INDIVIDUO. JUSTICIA Y FELICIDAD

Platón ya había anticipado en el libro IV que el régimen político ideal será un tipo de gobierno que, aun cuando represente una

[205] SAUNDERS, 1998, p. 326. Cfr. en la misma línea SINCLAIR, 1951, p. 146; HEIDEGGER, 2000b [1961], pp. 161-162, para quien Platón lleva a cabo en *República* una fundamentación metafísica de la comunidad; KAHN, 1995, p. 51, según el cual, políticamente hablando, el Estado de la *República* está fundado sobre la sabiduría de los guardianes; ANNAS, 2000, p. 548: «La *República* es la puesta en práctica más completa que nunca se haya hecho del siguiente principio: es el saber el que da el derecho a gobernar»; y BOBONICH, 2002, p. 80.

[206] Para la discusión sobre el carácter totalitario y paternalista del programa político platónico, donde los gobernantes son definidos por el pueblo como «salvadores y protectores» y aquéllos consideran a éste como proveedor de su salario y de su alimento (*República* V 463b1-3), cfr., entre otros, CROSSMAN, 1937, pp. 181-187, quien reprocha a Platón defender y justificar la manipulación política y la violación de los derechos y de la dignidad de los ciudadanos; POPPER, 1985 [1945], pp. 93-123, para el cual dicho programa puede calificarse con los siguientes epítetos: «totalitario», «utopista», «perfeccionista» y «esteticista»; ANNAS, 1981, p. 167; y TAYLOR, 1997, pp. 31-48. Cabe recordar, en relación con esta línea de pensamiento, algunos pasajes de *República* tales como el de la exclusión, en el marco de la *pólis* ideal, de personas con enfermedades crónicas y discapacidades físicas, a fin de evitar que el enfermo pueda engendrar descendientes que hereden su constitución: *República* III 409e4-410a4, III 407d8-e2, 408b2-5. Para un tratamiento de la tesis popperiana y de la cuestión del totalitarismo en la plataforma política platónica, véase STALLEY, 1983, pp. 179-182; MAURER, 1995, pp. 129-154; VALLEJO CAMPOS, 1996, pp. 161-165; EGGERS LAN, 1997a, pp. 162-166; BROWN, 1998, pp. 13-27; MATTÉI, 2001, pp. 299-319; y los trabajos compilados por BAMBROUGH, 1967.

forma única (*hèn eîdos*), puede recibir dos denominaciones, ya sea que un solo hombre se destaque entre los gobernantes (monarquía) o más de uno ejerza el gobierno (aristocracia). Esto no deja de traer complicaciones, puesto que a lo largo de *República* se hace referencia a los gobernantes de la *pólis* ideal como si se tratara de una clase o estamento, es decir, en tanto sujeto colectivo o pluralidad. A diferencia del *Político*, donde, en el marco de la clasificación de los regímenes políticos (*i.e.* monarquía, aristocracia y democracia, junto con sus tres formas degeneradas correspondientes: tiranía, oligarquía y democracia con ausencia de leyes[207]), la monarquía será considerada en sentido estricto como un régimen «aparte» o «separado» de la aristocracia, en *República* aquélla aparece tipificada sólo como una forma especial de aristocracia[208]. Pero fuera de este primer, mejor y más feliz régimen de gobierno aristocrático (o de los mejores —*áristoi*— en términos morales e intelectuales) ilustrado en los libros VI-VII, cuyo tipo de hombre correspondiente (*i.e.* el hombre real o monárquico —*basilikós*— que reina sobre sí mismo[209]) es también el más feliz, bueno y justo, Platón procura dar cuenta, a partir del libro VIII, de cómo puede llegar a corromperse la *pólis* hasta aquí proyectada; pues una vez erigida la justicia como la virtud cardinal que la mantiene perfectamente cohesionada, queda por explicar cómo la injusticia arrastra consigo un desmembramiento de la *pólis*, poblando a ésta de disensiones y sediciones.

Tal era, al fin y al cabo, uno de los objetivos principales establecidos al inicio de *República*: llegar a develar, a la luz y en contraste con la definición de la justicia, la naturaleza de la injusticia y sus efectos sobre el alma humana[210]. La secuencia dege-

[207] *Político* 291d1-303c5.

[208] *República* IV 445d3-e3. Cfr. asimismo *República* VII 540d1-e3, IX 576d2-e5, 580b3-c4, 587b8-e4, donde Platón vuelve a indicar que el gobernante podría ser uno solo y habla de la mejor ciudad gobernada por un rey (*pólis basileuoménes*); y IX 587c12-d1.

[209] *República* IX 580b3-c2.

[210] *República* VIII 545a6-b1. El análisis del origen de la justicia y de la injusticia en las ciudades a la luz de las mutuas relaciones entre sus distintos elementos ya podía leerse en *República* II 371e12-372e6.

nerativa de la *politeía* ideal (aristocrática) implicará una genealogía (*i.e.* origen y carácter) y enjuiciamiento de los cuatro regímenes de gobierno defectuosos que asolan las ciudades de la época: timocracia, oligarquía, democracia y tiranía[211]. A lo largo de los libros VIII y IX, en los que da cuenta —en un arco que va del tipo de régimen y de hombre más justo y feliz al más injusto y desdichado (tiranía)— de su punto de vista acerca del ciclo de la evolución política, Platón vuelve sobre uno de los pilares centrales que sostiene todo el edificio teórico de *República*: el paralelismo estructural individuo-*pólis*, en este caso con el fin de mostrar cómo acontece la injusticia en la *pólis* y en el alma individual. Cada uno de los regímenes defectuosos analizados en su imbricación recíproca (*i.e.* mostrando cómo a partir de los vicios estructurales e intrínsecos de cada orden político se produce su degradación y conversión hacia otro sistema de gobierno[212]) termina por comprometer, en efecto, un tipo de hombre correspondiente, de cuya *prâxis* surgen aquéllos:

> ¿Y sabes que es forzoso que existan también tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees que los gobiernos nacen acaso de alguna encina o de alguna piedra, y no de los caracteres que se dan en las ciudades, los cuales, al inclinarse, por así decirlo, en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás? Entonces, si en las ciudades son cinco, también serán cinco los modos en que estén dispuestas las almas individuales[213].

Sin adentrarnos en detalle, repasemos brevemente las notas centrales de los cuatro regímenes políticos deficientes que Platón enjuicia con la vista puesta en el cuadro histórico y socio-político de su época, gesto que permite reafirmar que la *pólis* aristocrática no se construye a partir de una mera elucubración teórica, sino en contraste con tales órdenes imperfectos o, en una palabra, con lo que él considera una ciudad injusta e infeliz. Tenemos, pues, en primer lugar, la timocracia o timarquía (*timé*: honor), la cual surge de la aristocracia por una discordia producida en el seno mismo de la casta gobernante, más precisamente entre los guardianes auxiliares y los perfectos guardianes. El rasgo distintivo de esta organización política, propia de los lacedemonios y cretenses, es el ansia de honores (*philotimía*), guiada por la preponderancia del elemento fogoso o impulsivo (*thymoeidés*) del alma. De allí que tal régimen goce de alta estima entre el vulgo. En correspondencia con este sistema, el hombre timocrático resulta un amante del poder, los honores, la guerra, la gimnasia y la caza. El régimen oligárquico, en segundo lugar, implica un sistema de gobierno basado en el censo, y en el cual mandan los ricos sin que los pobres tengan acceso alguno al poder:

> Y entonces establecen una ley, verdadero límite de la política oligárquica, en que determinan una cantidad de dinero, mayor donde la oligarquía es más fuerte y menor donde es más débil, y prohíben que tenga acceso a los cargos aquel cuya fortuna no llegue al censo fijado; y esto lo logran o por la fuerza y con las armas, o bien, sin llegar a tanto, imponiendo por medio de la intimidación ese sistema político[214].

Al ponderar la riqueza como bien por excelencia y despreocuparse de la virtud[215], este régimen de gobierno termina por producir el mayor de los males: la desunión de la *pólis*, ya que ésta se fractura en dos bandos que conspiran incesantemente entre sí (la ciudad de los ricos y la de los pobres). Justamente a causa del predominio de la parte apetitiva del alma por sobre la racional y fogosa, el hombre oligárquico se caracteriza por su avaricia y el ansia insaciable de bienes materiales.

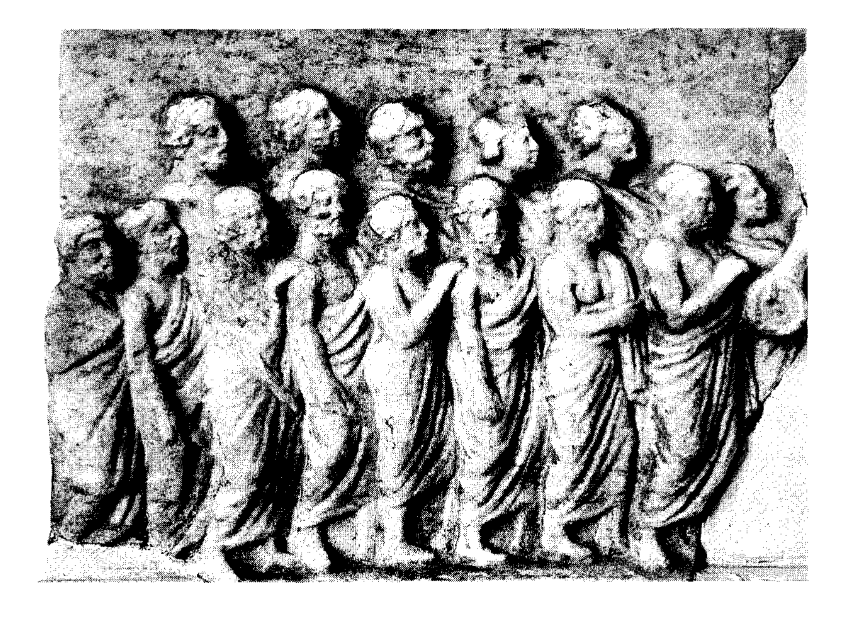
[211] Para un análisis de la caída de la *pólis* ideal y de los regímenes políticos desviados, cfr., entre otros, DIÈS, 1947, pp. lxxxix-ciii; y BENARDETE, 1989, pp. 189-207.

[212] Cfr. al respecto *Leyes* III 683e3-6, donde Platón vuelve a señalar que los regímenes de gobierno son derrocados por causa de los mismos gobernantes o por la propia autodestrucción del poder imperante.

[213] *República* VIII 544d6-e5. Ya en el libro IV 445c1-d6 se había establecido esta estrecha correspondencia entre las cinco formas de gobierno y los cinco tipos de alma.

[214] *República* VIII 551a12-b5. Véase al respecto el testimonio negativo de Platón en *Carta* VII 324b8-325a7 acerca de la revolución oligárquica acontecida en Atenas en el 404 a. C. (régimen de los Treinta).

[215] Cfr. en la misma línea ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* VIII 10, 1160a31-b22, *Política* III 8, IV 4, VI 6, *Retórica* I, 1365b33, 1366a5.



En este grupo de orantes de un relieve votivo del siglo IV a. C. predominan los gestos piadosos. La igualdad entre los hombres que forman la comunidad platónica se fundamenta en un orden político individual y colectivo basado en la virtud moral y el ascetismo económico.

En tercer lugar tenemos la democracia, gobierno directo del pueblo (*démos*) basado en la distribución y ocupación de los cargos mediante sorteo[216]. Se trata, a juicio de Platón, de un régimen placentero, anárquico y colorido, que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son[217]. Los bienes por excelencia que para él persigue la ciudad democrática son, en este sentido, la libertad y la igualdad[218], lo que supone, como vimos a la luz del *Protágoras*, una clara violación del principio de especialización de las funciones y el de las diferencias por naturaleza, por cuanto el exceso de libertad e igualdad que impera en este régimen político lleva a que una multitud inculta y licenciosa se termine por creer experta en todo y capaz de juzgar acerca de ello sin tener en cuenta la opinión de los mejores:

> Nace, pues, la democracia, creo yo, cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo[219].

Bajo la guía de deseos innecesarios e ilícitos, el hombre democrático se caracteriza por un ansia desmedida de libertad e igualdad cuyas consecuencias inevitables son la anarquía y el desenfreno. Frente al defectuoso cuadro de la democracia ateniense de su tiempo (puntualmente, la restaurada a las órdenes de Trasíbulo y Trasilo cuyo gobierno llegó al extremo de condenar a Sócrates, «el hombre más justo de su época»[220]), Platón concluye que, debido a la mixtura de múltiples caracteres humanos y de regímenes políticos («un bazar de regímenes políticos»[221]) que implica tal tipo de ciudad y de hombre, impera en ambos la desvergüenza, la falta de autoridad y la ilegalidad, lo que conduce a que los gobernantes sean dirigidos por los gobernados[222].

[216] Como apunta CANTO-SPERBER, 2000, p. 203: «Sería engañoso concebir este régimen a imagen de nuestras democracias. Porque la democracia ateniense consistía en una democracia directa, sin verdadera representación de intereses o de opiniones; los ciudadanos detentaban en ella el poder legislativo y el judicial, y disponían de un poder real sobre todos los cuerpos oficiales».

[217] *República* VIII 558c4-6. Sobre la igualdad democrática y la práctica del sorteo, cfr. asimismo *Leyes* III 690c5-691a2, V 757a1-758a2.

[218] Cfr. al respecto ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* VIII 10, 1160a31-b22, *Política* III 8, IV 4, VI 1-3, *Retórica* I, 1365b31-32, 1366a4.

[219] *República* VIII 557a2-5.

[220] Ya desde la *Apología* podía sentirse la aversión de Platón hacia la democracia, en tanto los acusadores de Sócrates (Meleto, Ánito y Licón) responden a dicho partido. Véase al respecto el testimonio negativo que brinda Platón en *Carta* VII 325a7-326b4 acerca de la democracia restaurada a las órdenes de Trasíbulo.

[221] *República* VIII 557c1-d9, 561e3-7.

[222] En *Político*, *Leyes* y *Carta* VIII 354d1-e3, Platón seguirá, respecto de la forma de gobierno democrática, la misma tesitura asumida en *República*. Cfr. especialmente *Político* 303a4-7, y *Leyes* III 693d2-694a1, 698a9-b2, 700d2-701e8, donde señala que la primacía del principio democrático de libertad (imperante en la Atenas de su época), si no es contrabalanceada

Por último, el régimen tiránico surge de la transformación del democrático, ya que éste colapsa al embriagarse más de la cuenta por exceso de libertad y de una anarquía que se expande por todas las esferas de la vida pública y privada, derivando en una reacción totalitaria. Así es como el pueblo, fuente de gobierno en la democracia, termina por erigir un jefe o patrón (*prostátes*) que progresivamente se convierte en tirano (*týrannos*):

> Y por lo tanto, es natural que la tiranía no pueda establecerse sino arrancando de la democracia; o sea que, a mi parecer, de la extrema libertad sale la mayor y más ruda esclavitud. Resulta, pues, evidente que, cuando surge un tirano, es de esta raíz del liderazgo y no de otro lado de donde brota[223].

Apoyándose en el ejemplo de tiranos de la época como Teágenes de Megara, Pisístrato, etc., y sobre la base del principio del paralelismo estructural individuo-*pólis*[224], Platón se ocupará de probar en el libro IX de *República* la tesis de que la *pólis* tiranizada y el hombre tiránico se hallan sumidos en la mayor infelicidad. Bajo la guía de placeres y deseos ilegítimos, y tras fingir al principio benevolencia y adulación (a través de la liberación de deudas, reparto de tierras, etc.) hacia aquel pueblo

por el principio monárquico de autoridad (imperante en Persia), desemboca inevitablemente en una anarquía (o libertinaje de la multitud) cuya más grave consecuencia es la no obediencia a la ley. Refiriéndose a la democracia de Pericles y a la desviación seguida por sus sucesores, señala Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso* II 65, 9-10: «En estas condiciones, aquello era de nombre una democracia, pero, en realidad, un gobierno del primer ciudadano. Sus sucesores, en cambio, al ser más iguales entre ellos y aspirar cada uno a ser el primero, cambiaron de política hasta el punto de someter los asuntos públicos a los antojos del pueblo».

223 *República* VIII 564a6-8, 565d1-2. Para este origen de la tiranía, cfr. asimismo *Carta* VIII 354d5-e5, donde Platón señala que la servidumbre y libertad exageradas que suponen, respectivamente, el régimen tiránico y el democrático constituyen un gran mal, mientras que si se mantienen en un término moderado son excelentes. Sobre el régimen tiránico como una monarquía o reinado vil, cfr. asimismo Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII 10, 1160a31-b22, *Política* IV 10, *Retórica* I 1366a5.

224 Cfr. la llamada prueba «política» en *República* IX 576b11-580c9.

que en su momento lo engendró y ubicó en el poder, el tirano deviene un hombre injusto, miedoso, desconfiado y perverso, que promueve a su antojo (y basándose en la lógica política del amigo-enemigo[225]) guerras, destierros y muertes de sus conciudadanos y enemigos, contando para ello con una custodia armada (*i.e.* mercenarios extranjeros y esclavos convertidos en ciudadanos por él[226]). El pueblo se convierte así en esclavo, ya no de hombres libres, sino de esclavos. Imposibilitado de gobernarse a sí mismo (pues en él el elemento apetitivo del alma se impone y esclaviza a los otros dos), el tirano se comporta como un esclavo, preso de sus propios miedos, deseos y placeres ilegítimos y serviles, de modo que, contrariamente a lo que se cree, no hace realmente lo que quiere[227]. Toda esta descripción del tirano o del hombre inferior en la secuencia degenerativa de los regímenes políticos imperfectos trazada hasta aquí apunta a mostrar que su vida será la más injusta, solitaria, infeliz y carente de placeres legítimos[228], a diferencia de la vida más justa, feliz y placentera propia del hombre superior (monárquico o aristocrático)[229]. Tales son, en una palabra, los efectos que,

225 *República* VIII 567b8-10. En el *Gorgias* 492b8-c3, Platón ya encarnaba, en los personajes de Polo y de Calicles, la lógica política del amigo-enemigo, reflejo de la moral propia de la época. Véase en la misma línea *Menón* 71e1-5, y *Carta* VIII 352c8-d5.

226 Cfr. al respecto la mención de los soldados mercenarios con que contaban los tiranos Dionisio I y II en *Carta* VII 348a4-b5.

227 *República* IX 577e1-3, 579d9-e6. Compárese esta presentación del hombre tiránico en *República* IX con la discusión acerca de si el tirano hace lo que quiere o lo que le parece en *Gorgias* 466d5-470a12. En *Político* 301b10-d4 Platón señalará que la forma de gobierno impuesta por el tirano se caracteriza por actuar contra las leyes instituidas y bajo la exclusiva guía de la concupiscencia e ignorancia.

228 Véase en la misma línea lo que apunta Platón en la *Carta* VII 332c2-6 respecto de la soledad que aqueja al tirano (puntualmente a Dionisio I); y asimismo *Carta* VIII 354c2-7.

229 En *Leyes,* Platón volverá a insistir en la idea de que el hombre virtuoso (bueno, prudente, piadoso y justo) alcanza una vida más bella, placentera, bienaventurada y feliz, mientras que el injusto, una infeliz, dolorosa, vergonzosa y miserable (cfr. especialmente II 660d11-664a8, V 733a7-734e2). Esta idea (junto con otras tales como la de la honra del alma, del cuerpo y de las propiedades; las relaciones con el prójimo, etc.) constituye, por lo demás,

tanto en el plano político como en el individual, se desprenden del obrar justa o injustamente.

Con vistas a reforzar la tesis de la infelicidad del hombre tiránico o, lo que es lo mismo, de la superioridad del justo por sobre el injusto (meta planteada al inicio del diálogo), Platón apela a otro argumento de corte psicológico[230], basado en su concepción tripartita del alma desarrollada en el libro IV. En dicho argumento clasifica jerárquicamente tres géneros fundamentales de vida: el filosófico, el competitivo (o ambicioso) y el codicioso, poniéndolos en estrecha y respectiva correspondencia con las tres partes del alma (racional, impulsiva y apetitiva) y con las tres clases de placeres: uno legítimo (*gnésios*), relativo al saber proveniente de la contemplación de lo que es (propio del hombre filosófico), y dos ilegítimos, referidos al placer de los honores y al de la riqueza o del lucro, propios del hombre tiránico[231]. Gracias al imperio de la parte racional del alma, en el género de vida filosófico ubicado en las antípodas del tiránico, las otras dos partes (impulsiva y apetitiva) hacen lo que les es propio y gozan del placer genuino, cumpliendo así con la justicia en el plano individual y político. Por lo demás, y sobre la base del supuesto, ya asentado en *Menón* y *Fedón*, de la inmortalidad del alma, la conducta virtuosa o viciosa que practique el individuo en su vida terrena tendrá, como vimos en el caso del *Gorgias*, una clara incidencia en las recompensas y castigos divinos que recibirá su alma en la vida *post mortem*:

> Por tanto, del hombre justo hay que pensar que, si vive en pobreza o en enfermedades o en algún otro de los que parecen males, todo ello terminará para él en bien, sea durante su vida, sea después de su muerte. Porque nunca será abandonado por los

uno de los principales contenidos que brindará Platón allí como ejemplo de preámbulo general de la legislación.

[230] *República* IX 580d1-583a11.

[231] *República* IX 587b14-c3. Para un examen de este argumento, cfr. CROSS y WOOZLEY, 1964, pp. 264-266. Véase en paralelo la clasificación que realiza Aristóteles de los tres géneros de vida (teorético o contemplativo, político y voluptuoso) en *Ética Nicomaquea* I 5, 1095b14-1096a10.

> dioses el que se afana en hacerse justo y en parecerse a la divinidad, en cuanto es posible al ser humano, por la práctica de la virtud[232].

A la luz, pues, de esta construcción y destrucción de su modelo ideal de *pólis*, Platón nos hace ver en *República* cómo surgen, respectivamente, la justicia y la injusticia en las ciudades, al tiempo que nos demuestra que no hay ciudad ni individuo que pueda ser feliz sin llevar una vida bajo las normas de la justicia.

[232] *República* X 613a4-b1. Cfr. asimismo *República* I 330d4-331b7, X 608c1-621d3, *Leyes* XII 959a4-c2 y *Carta* VII 335a2-7. Para la tesis de la inculpabilidad de lo divino y de la consiguiente responsabilidad humana respecto de sus acciones, cfr. el mito de Er en *República* X 617d1-620a3, donde, al prepararse para renacer, las almas deben elegir (y en ello pesan los hábitos de la vida anterior) entre géneros o modos de vida muy distintos, y luego su *daímon* debe conducir su ejecución. Un examen puntual de este mito puede leerse en FERRARI, 2005, pp. 283-296.



Tercera parte:

Del orden político ideal a la conservación del mejor orden posible

Decíamos en la Introducción que, a partir de los diálogos platónicos de vejez, empiezan a emerger con mayor énfasis los problemas relativos a la realización práctica de la intervención política del filósofo postulada en *República*, problemas que, a la luz de la solución legal de «segundo orden» para las ciudades introducida en *Político* y *Leyes*, terminan por poner de manifiesto el verdadero alcance y función de tal intervención. Al enfocar, por tanto, el pensamiento político platónico no sólo desde la centralidad que suele detentar la *República* en los análisis corrientes, sino como una larga y compleja evolución que expresa importantes modificaciones en el seno de su paradigma filosófico-político maduro, surge naturalmente una pregunta: ¿cómo opera en aquellos diálogos políticos tardíos el corolario de *República*, según el cual el único *phármakon* para los males que aquejan a las *póleis* consiste en dejar de concebir separadamente el poder político y la filosofía? Porque es en *Leyes*, pero aun antes en *Político*, donde Platón se apresta a redefinir el tópico del filósofo-rey en contraste con el tema de la naturaleza y función de la ley y, ante todo, con el hecho de si esta última se halla por encima o subordinada a la *epistéme* filosófica. Veremos que el planteamiento del *Político* implicará la apertura y revalorización de la dimensión legal, la cual será profundizada en *Leyes* a través de una reorientación del ideal expresado en dicho tópico.

1. LA «SEGUNDA NAVEGACIÓN» DEL *POLÍTICO*

En el *Político,* Platón da cuenta de la importancia que empieza a cobrar en su plataforma conceptual la noción de ley y, sobre todo, de la relación que ésta guarda con la verdadera ciencia o arte político. Este diálogo tardío, cuya datación cronológica y conceptual se ubica entre *República* y *Leyes*[1], vuelve sobre una constante que, como vimos, atraviesa los diferentes períodos de la obra platónica: la definición del político y de su arte real[2], puesto que aquí la política será entendida de manera explícita como una verdadera ciencia (*epistéme*) o arte (*téchne*) del gobierno ejercida sobre los hombres[3]. En lo que respecta a nuestro examen del tópico del filósofo-rey, Platón va a señalar en la última parte del diálogo que el propósito de tal definición apunta a reafirmar la estrecha conexión entre el método dialéctico y la figura del político, la cual ya había comenzado a insinuarse al término del *Menón* y de definirse en el libro VII de *República*, donde la dialéctica se revelaba como la ciencia que, proporcionando la más clara aprehensión intelectual de la naturaleza de lo real (las Ideas), coronaba la formación educativa superior a la que debían someterse los perfectos guardianes de cara al futuro gobierno de la *pólis* ideal. Esta relación entre dialéctica

[1] Respecto de este rol mediador del *Político*, cfr. Rowe, 1979, p. 142; 2000, pp. 233-257; según el cual «por muchos conceptos, podemos concebir al *Político* como prólogo de las *Leyes*, dedicado a explicar y justificar sus métodos»; Kahn, 1995, p. 51; Balaudé, 1995, p. 33, para quien justo en este diálogo comienza la sustitución del filósofo-rey por la ley; y Laks, 2007, p. 18.

[2] Para un antecedente del tratamiento del arte regio (o real), de su relación con la política y de la felicidad como su meta última, cfr. especialmente *Eutidemo* 291b1-292c1.

[3] *Político* 258b2-4, y asimismo 292b6-7, d3-4. En Platón los términos *epistémon* (conocedor, entendido) y *technítes* (artista, artesano; conocedor) suelen aparecer como sinónimos. Sobre este uso sinonímico de ambos términos, véase, entre otros pasajes, *República* IV 438c6-e8, y *Político* 295d7-e1, 300e7-9, donde «arte/ciencia real» (*basilké téchne/epistéme*) y «ciencia política» (*politiké epistéme*) son equiparados. Para un examen de esta ciencia en el *Político*, cfr., entre otros, Dixsaut, 1995, pp. 257-259; y Griswold, 1998, pp. 161-164.

y política no sólo terminará por definir el arte del verdadero político a través de la figura del filósofo (quien gracias al método dialéctico detenta aquí la *epistéme* del ámbito paradigmático e inmutable de las Ideas), sino que servirá asimismo como criterio de demarcación entre el verdadero político (o político-rey) y los que inútilmente pretenden serlo: el coro embaucador de los sofistas: «A él debemos aislarlo de todos aquellos que son verdaderamente políticos y reyes, aunque sea dificilísimo hacerlo, si queremos ver con toda claridad lo que estamos buscando»[4].

1.1. El político como pastor y criador del rebaño humano

Para dar caza a la definición del político y de su ciencia o arte real, Platón se vale de tres procedimientos metodológicos[5]. Tras los intentos por cazar al sofista en el diálogo homónimo (previo en términos cronológicos y dramáticos al *Político*), empresa cuyo resultado arrojó siete definiciones sobre su naturaleza y actividad, procura aquí, siguiendo en principio el mismo método de división dicotómica aplicado en el *Sofista*, arribar a una definición preliminar del político y de su ciencia. Este método de argumentación, que empieza a cobrar protagonismo en los diálogos tardíos, avanza a partir de la división en dos de un determinado «género» (*génos*) o «especie» (*eîdos*), en este caso particular, el «arte» o «ciencia» (pues, como señalamos, Platón parte aquí del supuesto de que el político detenta efectivamente una ciencia), que se toma como punto de partida para la indagación del objeto buscado, sea éste el sofista, el político, etc.[6]. A diferencia de *República* y

[4] *Político* 291c3-6.

[5] Sobre la forma y estructura argumental del *Político*, cfr., entre otros, Rowe, 1996, pp. 159-171; y Cooper, 1999b, pp. 165-191.

[6] Para una presentación más acabada del método de división (*diaíresis*) por géneros y de su relación con la ciencia dialéctica y la estructura de la realidad inteligible, cfr. *Fedro* 265c9-266c8, 276c3-5, *Político* 266d7-9, 285a4-b6, *Sofista* 218b5-221c6, 253d1-e2 y *Filebo* 16b5-17a5, entre otros. Un análisis de este método en tales diálogos puede leerse en Moravcsik, 1973, pp. 158-180; Rosen, 1995, pp. 14-18; Griswold, 1998, pp. 164-169; y Brisson y Pradeau, 2003, pp. 22-28.

de los restantes diálogos tempranos y de transición examinados, Sócrates cederá aquí su habitual lugar protagónico a un personaje llamado el Extranjero de Elea (presente también en el *Sofista*), quien sostendrá y conducirá la conversación principal con el joven Sócrates[7]. La primera definición a la que se arriba mediante el método de división dicotómica es la del político como un pastor cuyo arte real consiste en el apacentamiento del rebaño humano o, en otras palabras, en una «ciencia de la crianza colectiva de hombres (*anthrópon koinotrophikěn epistěmen*)»[8]. Pero el principal defecto que aqueja a esta definición es que, al enfocar la naturaleza de la política desde el prisma del arte pastoril, no deja atisbar plenamente el rasgo distintivo del político respecto de otros pretendientes, puesto que los comerciantes, los agricultores, los panaderos, los maestros de gimnasia, los médicos, y sobre todo —y aquí Platón pone todo el énfasis— ese coro de embaucadores que representan los sofistas[9], también podrían arrogarse y disputar con total derecho el rol de pastores y criadores del rebaño humano, alegando la misma preocupación del político por los asuntos humanos:

> ¿Cómo, entonces, podremos considerar correcta e intachable nuestra caracterización del rey, desde el momento en que, al considerarlo pastor y criador del rebaño humano, lo estamos escogiendo sólo a él de entre otros innumerables pretendientes[10]?

[7] Más allá de las escuetas referencias sobre su persona en *Teeteto* 147c7-d1 y *Sofista* 218b1-4, de las que apenas podemos desprender su amistad con el joven Teeteto y sus conocimientos en materia de geometría y de política, poco se sabe acerca de este personaje.

[8] *Político* 267d11. Para la metáfora política del jefe o gobernante de la *pólis* como «pastor» (*poimén*), representación por lo demás frecuente en la literatura griega desde Homero (donde los caudillos eran caracterizados como «pastores de pueblo»; cfr. este epíteto en relación con Agamenón en *Ilíada* XIX 35, 251), véase, entre otros, *República* I 343b1-c1, 345d1-e3, IV 440d4-6; Foucault, 1996, pp. 28-29 y 33, según el cual el tema del poder pastoral constituye el problema central del *Político*; y Sloterdijk, 2000, pp. 19 y 21, para quien Platón expone en el *Político* una «politología pastoral europea».

[9] Sobre el tópico de los sofistas como un coro de embaucadores que gira en torno a los asuntos de la *pólis*, presumiendo de hacer política y haciéndoselo creer a muchos, cfr. especialmente *Político* 291c3-6, 292d5-7.

[10] *Político* 268b8-c3.

Enfocada desde la ambigua perspectiva del arte de apacentar o poder «pastoral», la política se torna así un campo de disputa con innumerables pretendientes[11].

Tras este primer esbozo fallido de la naturaleza del político y de su ciencia, Platón regresa al punto de partida, encaminándose por la vía alternativa de un extenso mito que combina tres leyendas: el cambio de dirección de los astros, la edad o época de Cronos y el relato sobre los hijos de la tierra[12]. Mediante este mito verosímil procura ilustrar la reversión periódica a la que está sometido el curso rotativo del universo, así como los efectos que tal retrogradación genera en el modo de vida de los hombres:

> En ciertos momentos [el universo] es guiado en su marcha por una causa divina diferente de él, recuperando la vida y recibiendo de su artífice una inmortalidad renovada, mientras que en otros momentos, cuando ha sido librado a sí mismo, sigue andando por su propio impulso, porque ha sido abandonado a sí mismo en un momento tal que le permite marchar hacia atrás durante muchas miríadas de revoluciones[13].

Sin adentrarnos en los detalles y la significación de la cosmogonía que supone dicho retroceso cósmico, basado en una

[11] Véase al respecto DELEUZE y GUATTARI, 1993, pp. 15 y 81; y DELEUZE, 1969, pp. 255-256.

[12] Cfr. al respecto LISI, 2004, p. 87: «El relato del *Político* permite observar la metodología histórica de Platón y ver la manera en que utilizaba el material mitológico para configurar lo que podríamos considerar la primera filosofía de la historia. Lejos de ser una ficción, la narración es el intento de dar una explicación racional al material disperso que se encuentra en diferentes leyendas y tiene una clara conexión con los principios filosóficos de Platón».

[13] *Político* 270a3-7, y asimismo 270b7-8. Acerca del mecanismo de reversión, cfr. BRISSON, 2000c, pp. 180-181. Para otras antiguas leyendas acerca de la génesis, transformación, destrucción periódica y renacimiento de las ciudades, sus formas de asentamiento, organización política y legislación, cfr. especialmente *Timeo* 23c3-d, y *Critias*, donde Platón hace referencia a la Atenas primordial (la cual, a diferencia de la cosmogonía descrita en el *Político*, es ubicada expresamente en la época de Zeus: cfr. al respecto *Critias* 121b7-c5) y a la Atlántida; *Leyes* III 676a1-686b4. Sobre la proyección que realiza Platón de sus principios histórico-político-filosóficos en la historia mitológica originaria, cfr., entre otros, GILL, 1979, pp. 148-167; y LISI, 1992, pp. 268-271.

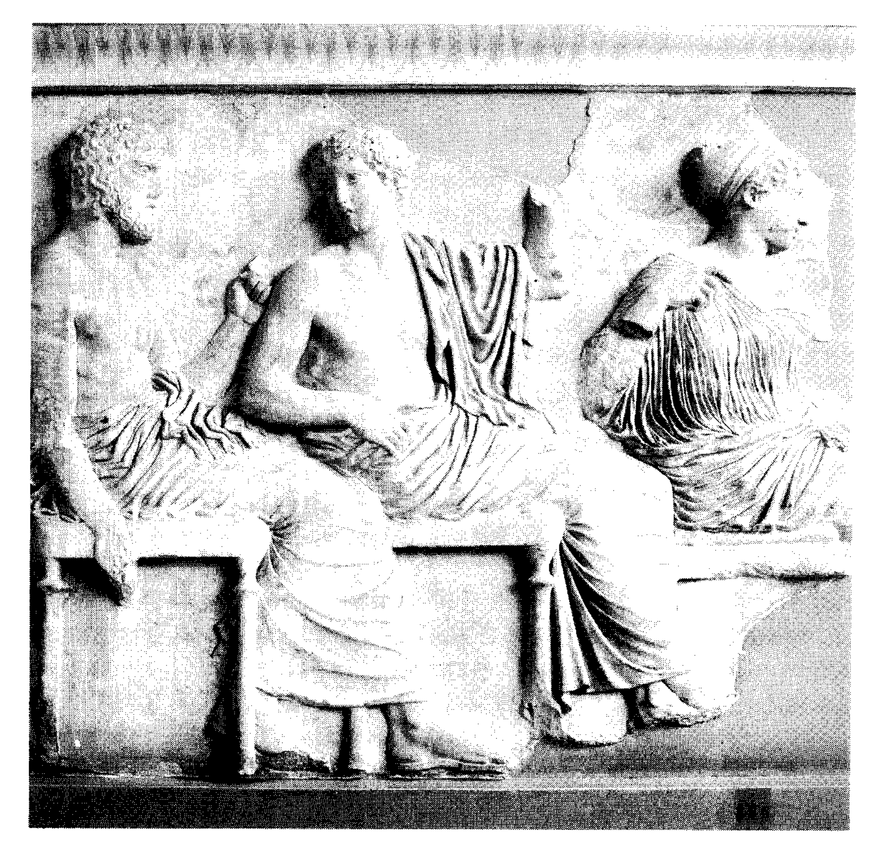
contraposición entre dos principios que imperan de manera alternada (lo racional y lo irracional) y dos edades (la antigua y paradisíaca época de Cronos, donde reinaba la armonía gracias al gobierno y cuidado de un pastor divino, y la edad de Zeus, ciclo actual del mundo donde reina la discordia y, en consecuencia, la técnica política con sus múltiples regímenes de gobierno[14]), digamos que Platón introduce este mito —sumamente extenso según sus palabras— con vistas a pensar el orden político dentro de una dimensión más abarcadora (cósmica), y a mostrar que la ciencia política surge cuando el dios (Cronos) se halla ausente del cosmos; de allí que la política no cuente con una orientación divina como fuente de su conocimiento y constituya, en consecuencia, un arte secular producto del hombre en el ciclo de Zeus[15]. Como al respecto apunta Lisi, la finalidad del mito apunta a subrayar, en términos cosmológico-políticos, la necesidad del gobierno filosófico en el actual ciclo del mundo:

> Platón no es un filósofo del progreso ni de la estabilidad. Lo divino está siempre presente, ya sea como demiurgo, como alma del mundo o como los dioses particulares, pero la intervención de la providencia divina, es decir, de la inteligencia, en el universo y en los asuntos humanos en particular, será cada vez menor con el progreso del ciclo presente. Actualmente, los dioses no dirigen ya de manera directa la vida de los hombres, por lo tanto la necesidad de la filosofía y de que los filósofos asuman el poder político se hace cada vez más urgente, dado que es cada vez más improbable contar con el auxilio de la inspiración divina para guiar una comunidad[16].

[14] HESÍODO, *Teogonía* 154-210, 453-506. Respecto de la época mítica y paradigmática bajo el gobierno de Cronos, cfr. asimismo *Leyes* IV 713a9-714a2, donde Platón refiere cómo allí se daba una vida feliz y libre de discordia para los hombres; MATTÉI, 1996, pp. 57-80; BRISSON, 2000c, pp. 182-184; y CASTORIADIS, 2003, pp. 109-120. Otra referencia al mito de los pastores divinos puede leerse en *Critias* 109b1-c4.

[15] Sobre este punto, cfr. GRISWOLD, 1998, p. 173.

[16] LISI, 2004, p. 89.



Relieve del friso del Partenón con la representación de los dioses Poseidón, Apolo y Artemisa. En Platón la capacidad de los dioses para intervenir en los asuntos humanos está condicionada por el grado de desarrollo de los instrumentos civilizadores que los hombres apliquen a su existencia.

Mediante este mito Platón procura, por otra parte, aclarar y revertir los dos errores cometidos en la previa e imprecisa definición de la naturaleza del político u hombre real[17]. En primer

[17] Para un tratamiento exhaustivo del mito y de su significación cosmológico-política, cfr. STEWART, 1960, pp. 179-181 y 192-207; ROSEN, 1995, pp. 40-66; FERRARI, 1995, pp. 389-397; MATTÉI, 1996, pp. 73-80; BRISSON y PRADEAU, 2003, pp. 38-45; y CARONE, 2005, pp. 146-161.

lugar, aquella definición del político como un pastor abocado a la crianza (*trophé*) del rebaño humano, en vez de preguntarse por el rey o político (mortal) del ciclo actual (Zeus), que es al fin y al cabo el que se intenta definir, refiere más bien al legendario pastor (divino) del rebaño humano que protagonizaba el ciclo de Cronos. Se habla, en una palabra, de un dios en lugar de un mortal. En segundo lugar, si bien dicha definición señala que la función del político pasa por el gobierno de la *pólis* en su conjunto, no logra precisar de forma clara y acabada el modo en que ejerce su ciencia:

> Pero yo creo, Sócrates, que la figura del pastor divino es demasiado grande para parangonarla al rey, que nuestros políticos actuales son mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados y que la cultura y la educación de la que tienen parte se aproximan mucho más a la de sus gobernados[18].

Si el político actual está más cerca de sus gobernados que del pastor divino de la época de Cronos, para esclarecer su función debe reemplazarse la noción de «crianza» (*trophé*) que caracteriza la primera definición, por la de «cuidado» (*epiméleia*) de la comunidad humana, ya que aquélla, en tanto se aplica por igual a toda clase de pastores, no termina por dar cuenta de la naturaleza distintiva del arte o ciencia de gobierno que ejerce el verdadero político, quien de aquí en más será definido (segunda definición) como un hombre que brinda cuidados a un rebaño humano que lo acepta, no compulsivamente cual tirano, sino de manera voluntaria[19].

1.2. ARTE DE TEJER, CIENCIA POLÍTICA Y ARTE DE LA MEDIDA

El tercer movimiento argumental en pos de la naturaleza del político y de su ciencia real se resuelve a partir del empleo de

[18] *Político* 275b8-c4.

[19] Respecto de esta corrección y redefinición, véase especialmente *Político* 276c11-e13. Sobre el tema de la aceptación voluntaria, cfr. *Leyes* III 690b8-c3.

un modelo (*parádeigma*). Este procedimiento metodológico de conocer «mediante un modelo» (*dià paradeígmatos*)[20] procura aportar la claridad y concisión que faltaba en las dos explicaciones anteriores. El «modelo» pequeño que Platón elige en el *Político* (siguiendo el precepto apuntado en *Sofista* —e inverso al que vimos en *República*— de abordar los grandes problemas a partir de ejemplos pequeños y fáciles, como en aquel diálogo el de la pesca con caña como camino para la caza conceptual de la «especie» sofista[21]) con el fin de mostrar los rasgos distintivos y el funcionamiento de la ciencia política es el del arte de tejer, entendido allí como una *téchne* orientada a la confección y cuidado de las vestimentas[22]. La elección de este ejemplo-*parádeigma* para pensar y hacer inteligible aquella actividad más grande y compleja que es el arte político no es casual, ya que el proceso de tejido supone, entre otras cosas, la instancia fundamental de combinación (*symploké*) de la trama y la urdimbre, entrelazamiento que, como se aclara al término del diálogo, tendrá un rol central en la definición de la naturaleza de la ciencia política y del político como tejedor real:

> Éste es —digámoslo— el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito[23].

Se trata, en una palabra, de comparar el modelo del arte de tejer con la política (entendida como ciencia orientada al cuidado de la ciudad) para ver si entre ambas instancias existe un paralelismo o identidad analógico-estructural, de modo que a

[20] *Político* 278e8-9.

[21] *Sofista* 218c7-219a2, *Político* 286a7-b2.

[22] En *Leyes* V 734e3-735a6, Platón volverá a servirse del paradigma del arte de tejer para pensar la política. Cfr. asimismo ARISTÓFANES, *Lisístrata* 567-587; ARISTÓTELES, *Política* II 6 1265b18-21.

[23] *Político* 311b7-c6.

partir del conocimiento de la estructura del tejido pueda hacerse inteligible (*i.e.* conocerse y definirse) la naturaleza y funcionamiento del arte político[24]. En conformidad con el modelo del arte de tejer, Platón arriba a una definición clara y precisa de la política como una ciencia real que ordena, supervisa y dirige las restantes artes (como la estrategia, la jurisprudencia y la retórica) concernientes a la comunidad política, y cuya mira apunta fundamentalmente a la combinación o entrelazamiento de los caracteres valientes (análogos a la «urdimbre» por lo duro) con los sensatos (semejantes a las hebras de la «trama» por lo blando y suave). Tal es la tela o tejido social que debe llegar a confeccionar el político-tejedor real a través de su arte: «Y, a menos que ambos caracteres estén presentes, es imposible que todo marche bien en una ciudad, privada o públicamente»[25].

Se establece asimismo en el *Político* una estrecha vinculación entre la ciencia política y el arte de la medida (*metretiké*), cuya entera aplicación gira en torno al exceso y defecto en general. En lo que concierne a la ciencia política, tal arte apunta concretamente a la realización del justo medio (*tò métrion*), es decir, a aquello que situado a igual distancia respecto de los extremos opera como condición de posibilidad de todo arte en general (incluyendo, claro está, la ciencia política buscada) y de sus respectivos productos[26]. Dentro del marco de la formulación de

[24] Para una definición de la naturaleza del «modelo» (*parádeigma*) y de su utilidad para la adquisición de conocimientos y en la teoría platónica de la acción, cfr. especialmente *Político* 277a3-278e10 (donde se elige como modelo de la política el arte de tejer vestidos de lana); GOLDSCHMIDT, 1947, pp. 34-37; 1970, pp. 79-102; BENARDETE, 1984, pp. 103-107; y KATO, 1995, pp. 162-172. Como al respecto señala SANTA CRUZ, 1988, p. 493, entre el modelo y aquello con lo cual se lo compara hay una identidad de estructura, en el sentido de que el conocimiento del modelo permite analógicamente el conocimiento de aquello que puede compararse con él.

[25] *Político* 311b3-5. Como dirá más tarde en *Leyes* I 650b6-9: «El conocer la índole (*phýsis*) y el estado (*héxis*) de las almas sería una de las cosas más útiles para ese arte cuya tarea es cuidar estos asuntos. Somos de la opinión, pienso, de que corresponde a la política». Esta misma perspectiva psicopolítica puede leerse en ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* I 13 1102a5-23.

[26] Para un examen de la noción de justo medio en *Político*, cfr. BRISSON y PRADEAU, 2003, pp. 49-50.

una ética basada en una ciencia o arte de medir y calcular (*metretiké téchne*), Platón ya había introducido en el *Protágoras* la noción de justo medio. Asociada allí al supuesto del intelectualismo socrático, tal ciencia (*epistéme*) del exceso y de la inferioridad[27] le permitía explicar, sobre todo a partir de la ignorancia acerca de ella, el error en la elección de los placeres y dolores:

> Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y dolores. Que eso son los bienes y los males. Y no sólo por falta de una ciencia (*epistéme*), sino que además con lo anterior habéis reconocido que por la de una ciencia de medir (*metretiké*). La acción que yerra por falta de conocimiento, sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia (*amathía*)[28].

Bajo el rótulo de la ciencia del cálculo, el peso y la medida, la *epistéme* ya pasaba a ser en *Protágoras* lo más hermoso y lo único capaz de gobernar al hombre, puesto que si uno conoce las cosas buenas y las malas, no se deja dominar por nada más que lo que su conocimiento le ordena[29].

Pero a diferencia del *Protágoras*, la noción del justo medio no se circunscribe en el *Político* al ámbito ético y matemático, sino que tendrá —y aquí reside la novedad— un claro alcance ontológico. La ciencia política se inscribe así dentro de las artes que, teniendo en cuenta la relación de una determinada cosa, no con su opuesto (grande-pequeño, bien-mal, más-menos, es decir, la medida relativa) sino con el justo medio (medida absoluta), busca realizar y preservar tal patrón de medida para que sus productos resulten bellos y buenos: «Porque, si eso no se admite, no será posible sostener, sin lugar a dudas, que exista el político ni ningún otro individuo de los que poseen una cien-

[27] *Protágoras* 357a1-2.

[28] *Protágoras* 357d3-e1. Sobre este punto, cfr. asimismo *Eutifrón* 7b6-c8, *República* X 602c1-603b2, 619a5-b1, *Filebo* 41e9-42c3, 55e1-57d8, y *Leyes* VI 757a3-4, VII 792c8-d2, VII 817e5-7. Para los antecedentes de la ciencia del cálculo en la obra platónica (puntualmente en *Eutifrón* y *Protágoras*), cfr. especialmente NUSSBAUM, 1995, pp. 158-162.

[29] *Protágoras* 352c2-6.

cia relativa a las acciones»[30]. Juzgar en función del justo medio implica que la política, en tanto ciencia directiva que engloba otras artes subordinadas y relativas al manejo de los asuntos políticos, trate de apuntar siempre a lo conveniente u oportuno entre dos extremos en cuestión[31]. Esta capacidad de la ciencia política puede iluminarse a partir del alcance ontológico que, como dijimos, adquiere la noción de justo medio, de allí que el paso natural para Platón sea vincular a ésta con la plataforma de aquellas realidades más altas y valiosas (las Ideas), terminando por sellar la alianza —ya establecida con todas las letras en *República*— entre política y ciencia dialéctica:

> Y, a su vez, ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre lo político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones? Pues las realidades incorpóreas (*asómata*), que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio; y es a ellas, sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momento[32].

Como puede observarse, la descripción del método dialéctico como aquel que permite dar y recibir razón de cada cosa sigue aquí, *mutatis mutandis*, dentro de los carriles prefigurados en *República*.

1.3. CLASIFICACIÓN DE LOS REGÍMENES DE GOBIERNO

A la hora de establecer la clasificación de los regímenes políticos, Platón introduce en el *Político* una serie de variables no

[30] *Político* 284c1-3.

[31] En *Leyes*, Platón volverá a introducir la noción de justa medida (*tò métrion*) al referirse no sólo a aquellos grandes legisladores que efectivamente la conocen, sino también al postular un paradigma de constitución mixta que supone un entrelazamiento o participación, en su justa medida, de los órdenes monárquico y democrático de gobierno (cfr. al respecto *Leyes* III 691d4-5, 693d2-694a1, VI 756e9-757a5).

[32] *Político* 285d4-6, 286a5-7. Esta relación entre dialéctica y política vuelve a repetirse en 287a1-4.

contempladas en la tipología descrita en el libro VIII de *República,* donde, partiendo de la aristocracia como el régimen ideal de gobierno, pasaba, en orden gradual y decreciente, por la timocracia, la oligarquía, la democracia y, finalmente, la tiranía. Para esta nueva clasificación tendrá en cuenta las siguientes notas o criterios distintivos, ya sea que en tales formas de gobierno el dominio sea ejercido por uno, pocos o muchos; haya riqueza o pobreza; imposición forzada o aceptación voluntaria; y legalidad (*i.e.* códigos escritos) o ausencia de leyes. De entre todos estos criterios, el que se impone en el marco de la clasificación de los regímenes —sobre todo teniendo en cuenta que, a diferencia de *República*, el eje del diálogo se va desplazando de la búsqueda de la forma de gobierno más perfecta hacia el plano de la ley— es el de la legalidad-ilegalidad, esto es, si en los órdenes a examinar se gobierna de acuerdo con o en contra de la ley. Los seis regímenes políticos (posibles e imperfectos) tipificados aquí no son sino imitaciones (buenas y malas) de un «séptimo» y único sistema perfecto, protagonizado por un filósofo-monarca dotado de *epistéme* y ubicado por encima de la ley.

A causa de su carácter excepcional y paradigmático, tal orden político termina por ser colocado «aparte» de los otros seis: «A éste, en efecto, no cabe duda de que hay que ponerlo aparte (*ekkritéon*) —como a un dios frente a los hombres (*oîon theòn ex anthrópon*)— de todos los demás regímenes políticos»[33]. Buenas imitaciones serán, pues, los órdenes políticos que gobiernen en conformidad con las leyes, siguiendo los lineamientos trazados por aquel «séptimo» régimen perfecto. En orden decreciente —y según ejerzan el gobierno uno, pocos o muchos—, Platón coloca, en primer lugar, la monarquía basada en la opinión y sujeta a leyes (el mejor de los seis regímenes imitativos); en segundo lugar, la aristocracia; y, por último, la democracia[34]. Malas imi-

[33] *Político* 303b3-5. Cfr. asimismo 302c8-10.

[34] *Político* 303a7-8. A pesar de este rescate parcial de la forma de gobierno democrática, Platón sigue aquí la misma tesitura asumida en *República*: «Por su parte, al gobierno ejercido por la muchedumbre lo consideramos débil en todo aspecto e incapaz de nada grande, ni bueno ni malo, en comparación con los demás, porque en él la autoridad está distribuida en

taciones, por el contrario, constituirán los regímenes que gobiernan en contra de la ley y, por tanto, bajo alguna forma de coacción (*bía*). En orden decreciente —y según ejerzan el gobierno muchos, pocos o uno—, ubica en primer lugar la democracia (sin observancia de la ley); en segundo lugar, la oligarquía; y, por último, la tiranía. Respecto de estas tres formas de gobierno, Platón sostendrá más tarde en *Leyes*:

> Yo afirmo que los falsos órdenes políticos que mencioné a menudo en la conversación anterior son causas, democracia, oligarquía y tiranía. En efecto, de éstos ninguno es un orden político, sino que se los podría llamar con la máxima corrección dominio de facciones, ya que ninguno gobierna voluntariamente a quienes voluntariamente aceptan su gobierno, sino que gobierna siempre arbitrariamente a quienes no aceptan su gobierno por medio de alguna forma de coacción. Como el que gobierna teme, no dejará nunca voluntariamente que el gobernado llegue a ser ni bueno ni rico, ni fuerte ni valiente ni mucho menos guerrero[35].

Si volvemos sobre el criterio elegido, relativo a la presencia de la legalidad-ilegalidad en los siete regímenes políticos contemplados, cabe preguntarse si acaso el verdadero político puede llegar a gobernar sin leyes. A diferencia de *República*, donde Platón ponía mayor énfasis en la *paideía* (como instancia formadora de hábitos rectos) que en la legislación, ya que, como señalaba allí, si contamos con ciudadanos sanos y honrados como resultado de la educación no hará falta que sigan ordenanzas legales[36], hallamos en *Político*, a propósito de dicha

pequeñas parcelas entre numerosos individuos» (*Político* 303a4-7). Para un examen de la posición platónica acerca de la democracia en los diálogos tardíos, cfr. especialmente Rowe, 2005, pp. 299-325.

[35] *Leyes* VIII 832b10-c7 y, en la misma línea, *Carta* VII 326d3-6. Sobre dichas formas defectuosas de gobierno, cfr., entre otros, Benardete, 1984, pp. 138-139; y Griswold, 1998, pp. 178-180.

[36] Cfr. *República* IV 425d7-e2. Como apunta al respecto Grube, 1973, pp. 410-411: «Desde el principio hasta el fin mantuvo Platón que la educación era más importante que la ley. En cualquier caso, la *República* no era la ocasión adecuada para un código elaborado. Esta tarea la dejó para su vejez». Annas, 1981, pp. 105-106, por su parte, considera que la educación de los guardianes reemplaza en *República* el rol que juega una constitución en la conformación de un Estado.

pregunta, una reflexión más elaborada respecto de la naturaleza de la ley y, fundamentalmente, sobre la relación que ésta guarda con la ciencia (*epistéme*). Pero más allá de esta diferencia y de los restantes criterios arriba mencionados, la ciencia (*epistéme*) volverá a constituir aquí, al igual que en *República* y más tarde en *Leyes*, el único criterio válido a la hora de evaluar la rectitud de cualquier régimen político:

> Por necesidad, entonces, de entre los regímenes políticos, al parecer, es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no sólo pasan por serlo; sea que gobiernen conforme a leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres o ricos, nada de esto ha de tenerse en cuenta para determinar ningún tipo de rectitud[37].

La discusión acerca de la necesidad o no de las leyes termina, pues, por caracterizar a éstas como una «segunda navegación» (*deúteros ploûs*) o mal menor. En efecto, ante la ausencia del verdadero político dotado de *epistéme* (séptimo régimen perfecto), y aun implicando (como vimos en *República*) una norma de carácter general con limitaciones, las leyes escritas y costumbres tradicionales se tornan, en el marco de las buenas imitaciones de gobierno posibles, lo mejor *en segundo término*. Es decir: instancias necesarias e ineludibles ante cuyo imperio ningún ciudadano ni muchedumbre debe —bajo pena de castigo— actuar en contra.

1.4. Ciencia y ley

El problema puntual que entraña la ley aparece condensado en una pregunta clave del *Político*: «¿No es, entonces, imposible que se adapte bien a lo que jamás es simple aquello que se mantiene constantemente simple?»[38]. Para Platón, en efecto, la

[37] *Político* 293c5-d2.
[38] *Político* 294c7-8.

ley pretende lograr una simplicidad imposible, puesto que nada existe en el plano de la acción humana que sea invariable y valga para todos los casos[39]. Sujetas, a causa de su carácter siempre incompleto e imperfecto, a una constante revisión y corrección, las disposiciones legales jamás podrían erigirse en un patrón absoluto, ya que no pueden abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para éstos[40]. Si contásemos, por tanto, con un político dotado de ciencia (*epistéme*), éste se hallaría en condiciones de gobernar *por encima* de la ley. Trazando un paralelo entre la *téchne* política y la medicina, la gimnasia y la navegación —artes a las que, como vimos, suele apelar en sus diálogos[41] para representar la relación entre gobernantes y gobernados—, Platón busca señalar aquí que la ciencia del gobernante, al igual que la del médico, la del maestro de gimnasia y la del piloto, al bastarse a sí misma (como toda *epistéme*) para cumplir con la meta última a la que está destinada (*i.e.* el cuidado y mejoramiento de los ciudadanos, pacientes, discípulos o tripulantes, respectivamente), se halla siempre por encima de toda prescripción legal, de modo que puede permitirse el lujo de prescindir de ésta:

> Así como el piloto, procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley, preserva la vida de quienes con él navegan, así también, del mismo modo, ¿de quienes tienen la capacidad de ejercer de esta manera el gobierno, podría proceder el recto régimen político, ya que ellos ofrecen la fuerza de su arte, que es superior a la de las leyes[42]?

[39] Cfr. en la misma línea *República* IV 425b7-8.
[40] *Político* 294a10-b2. Véase en la misma línea *República* IV 427a2-7, *Leyes* VI 769a7-770b8, 772b1-d4, IX 875d2-5, XI 925e6-926a3. Para las limitaciones de la ley y su esencial inferioridad respecto del conocimiento, cfr. especialmente Grube, 1973, pp. 424-425; y Crombie, 1979, pp. 178-179. Sobre la idea de un sistema legal inamovible en *Leyes*, cfr. Stalley, 1983, p. 109.
[41] Cfr., entre otros pasajes, *Protágoras* 313c6-314b4, *Gorgias* 463e5-467d5, 478a8-480c8, 504e6-505b5, 517d6-521a5, *República* III 406a5-c8, IV 444c8-e5, V 462c10-d3, VIII 564b4-c4, *Leyes* I 628c9-e1, 636a4-b6, III 684c1-9, IV 719e7-720e8, VII 797d8-798d5, IX 857c4-e1, XII 961e1-962a7, *Carta* VII 330c8-331a5 (el paralelo entre el consejero político y el médico).
[42] *Político* 296e4-297a5. Cfr. en la misma línea *Leyes* XII 961e1-5.

A raíz de esta primacía de la *epistéme,* Platón puede llegar a sostener en el *Político* que lo mejor es que imperen, no las leyes, sino un verdadero político que gobierne conforme a la ciencia real y directiva («séptimo» régimen perfecto), la cual, por lo demás, engloba otras artes relativas a la conducción de los asuntos políticos, tales como la estrategia, la jurisprudencia y la retórica, todas artes subordinadas o al servicio de aquélla[43]. Las restantes formas de gobierno posibles e imperfectas serán, como señalamos, imitaciones mejores o peores, en la medida en que sigan o no los lineamientos de aquel único régimen político perfecto en el cual impera lo mejor: la ciencia, instancia suprema encarnada en el político real, naturaleza excepcional dotada de poder y sensatez (*phrónesis*):

> Porque, si existiese alguien capaz de tal cosa —según creo—, uno cualquiera de los que poseen en verdad la ciencia real, difícilmente se pondría trabas a sí mismo escribiendo eso que llamamos leyes. Y, sin embargo, según decíamos, quien posee el saber, que es —recordémoslo— quien es realmente un político, hará en su acción personal una cantidad de cosas en virtud de su arte, sin preocuparse para nada de las normas escritas, cuando le parezcan mejores otras reglas frente a las que él ha redactado y enviado por carta a personas que se hallan lejos[44].

Al igual que en *República*, entra nuevamente en escena aquí la función regulativa del paradigma: las *póleis* de la época dejarán de estar mal gobernadas y se salvarán, en la medida en que se apresten a imitar de la mejor manera posible los lineamientos fijados en aquel modelo político perfecto que implica un gobierno basado en la ciencia, criterio excluyente para juzgar la mayor o menor bondad de los restantes regímenes políticos posibles.

El andamiaje metafísico que respalda la legitimidad de los actos de gobierno del verdadero político es nuevamente en

[43] Cfr. especialmente *Político* 303e7-305e6. En este diálogo Platón confirma algo que ya se dejaba vislumbrar en el *Gorgias*: que la buena *téchne* retórica, en tanto persuasión acerca de lo justo, se halla al servicio de la ciencia política (o arte real) o, lo que es lo mismo, dentro del área de competencia del verdadero político dotado de *epistéme* (filósofo-rey).

[44] *Político* 295b2-5, 300c9-d2.

Político la ciencia o conocimiento (*epistéme*) de las Ideas eternas, perfectas e inmutables: «Quien posee el saber, que es —recordémoslo— quien es realmente un político, hará en su acción personal una cantidad de cosas en virtud de su arte»[45]. Si bien en cuanto a la función regulativa del paradigma no hallamos en este diálogo diferencias sustanciales respecto del planteamiento de *República,* sí se advierten en lo que toca a la relevancia que adquiere el código legal como *segundo recurso*, sobre todo ante la dificultad cada vez más patente de realización del régimen paradigmático en el que el verdadero político ejerce la monarquía con ciencia y virtud. A diferencia de *República*, Platón se ocupa en el *Político* de la formulación y descripción de un régimen político alternativo frente a la ausencia del orden ideal, es decir, de un gobierno imperfecto fundado exclusivamente en el principio de la ley[46], cuya meta es imitar de la mejor manera posible el (séptimo) orden político perfecto basado en el conocimiento:

> Pero, ahora que no hay aún —como, por cierto, decimos— rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino (*metathéontas tà tês alethestátes politeías íchne*)[47].

Si bien en *Político* Platón seguirá, con mayor o menor énfasis, anclado en su tesitura acerca de la única y más perfecta forma de gobierno posible (el régimen del filósofo-rey en el que la *epistéme*, en tanto principio de legitimidad política, se halla siempre *por encima de* la ley), lo cierto es que llega aquí hasta

[45] *Político* 300c9-11.

[46] *Político* 297e1-5. Un relevo de las diferencias entre *República* y *Político* puede leerse en CROMBIE, 1979, pp. 177-178; y CANTO-SPERBER, 2000, p. 291.

[47] *Político* 301d8-e4. Como al respecto señala ROWE, 1979, p. 143: «En resumidas cuentas, el *Político* parece reconocer que tendremos que contentarnos con un Estado no tan perfecto como el primero; y el Estado construido en las *Leyes* es, en su mayor parte, precisamente de esa clase». Para el pasaje del filósofo-rey de *República* al rol de la ley en *Político*, cfr. STALLEY, 1983, pp. 18-19.

el punto de abrir una pregunta que no había suscitado en *República*, y que retomará, como veremos, su curso en *Leyes*. Esto es: fuera del régimen político más genuino y paradigmático (monarquía con ciencia), ¿en cuál de todos los restantes regímenes políticos imperfectos e imitativos «es menos difícil vivir —si bien en todos es difícil— y cuál es más duro»?[48]. Dicho de otro modo: ¿qué sucede cuando no logramos hallar y disponer de aquel único y verdadero político en posesión de la *epistéme*? Esta pregunta cobra prioridad y plena vigencia dentro de la lógica argumental del *Político*, puesto que la base de sustentación de los regímenes políticos de hecho e imitativos —tanto los que imitan de la mejor manera como de la peor— no radica precisamente en una ciencia (la *epistéme* filosófica), de allí sus males o defectos constitutivos. No es casual, al respecto, que Platón llegue a sostener que «no cabe duda de que quizá todo lo que hacemos lo hacemos, al fin de cuentas, precisamente en virtud de esto»[49]. Las *Leyes*, diálogo escrito durante sus últimos años de vida[50], puede leerse como una respuesta a dicha pregunta.

2. LA REORIENTACIÓN DEL PROGRAMA POLÍTICO EN *LEYES*. LA SEGUNDA MEJOR CIUDAD

> La sumisión a Dios está dentro de la medida, pero sobrepasa la medida la sumisión a los hombres. Dios para los hombres sensatos es la ley (*theòs dè anthrópois sóphrosin nómos*); para los hombres insensatos, es el placer[51].

Así como en *República* los interlocutores pintaban en su conversación un modelo (*parádeigma*) de buena *pólis*[52], en *Leyes*

[48] *Político* 302b6.
[49] *Político* 302b8-9.
[50] Sobre la cronología de las *Leyes*, cfr., entre otros, LISI, 1999, pp. 14-21, n.º 46.
[51] *Carta* VIII 354e5-355a1.
[52] *República* V 472d9-e1.

nos reencontramos con el mismo gesto fundacional de una ciudad en términos discursivos, con el fin de examinar y dar una última respuesta a la pregunta ética y política por excelencia: cómo podría habitarse de la mejor manera una ciudad y, en particular, cómo alguien podría vivir bien[53]. Embarcados en una larga conversación sobre las leyes y los órdenes políticos, tres interlocutores ancianos (el extranjero ateniense, personificación del punto de vista platónico, el cretense Clinias y el espartano Megilo[54]) plasmarán a lo largo del diálogo, y por iniciativa del segundo, que recibió el encargo —ilustrando Platón con ello la tradición de legisladores convocados con vistas a diseñar un marco constitucional para las colonias fundadas[55]—, el esbozo del código legal más apropiado para Magnesia, una nueva colonia cretense a fundar:

> La mayor parte de Creta tiene la intención de hacer una colonia y encomienda a los habitantes de Cnosos que se ocupen del asunto, y la ciudad de Cnosos, a mí [*i.e.* Clinias, oriundo de Cnosos] y a otros nueve. Al mismo tiempo, nos manda que pongamos sus leyes, si es que algunas de ellas nos satisfacen, pero que instauremos también leyes de otro lado, si nos gustan, sin tomar en cuenta en absoluto si

[53] *Leyes* III 702a8-b1.
[54] Respecto del origen de estos tres ancianos, apunta CROMBIE, 1979, p. 183, que «la elección de los participantes en la discusión es significativa; pues Atenas representa la parte intelectual y liberal de la vida griega, y Esparta y Creta la parte tradicionalista, militar y disciplinada; y una de las opiniones de Platón ha sido siempre que estas dos partes deben apreciar sus méritos y aproximarse entre sí». Más adelante veremos cómo para Platón los sistemas políticos lacedemonio y cretense (representados por dichos interlocutores) son los que, según el ateniense, más se aproximan a los principios (monárquico de autoridad y democrático de libertad) que caracterizan la constitución propuesta para la colonia a fundar (cfr. especialmente *Leyes* III 693e5-694a1). Para un examen de los sistemas constitucionales de Esparta y Atenas, cfr., entre otros, DIÈS, 1951, pp. xxiv-xxxi; y BLÁZQUEZ, LÓPEZ MELERO y SAYAS, 1989, pp. 440-452.
[55] Cfr. *Leyes* IV 708d6-7. Como trasfondo de este diálogo escrito a mediados del siglo IV a. C., hay que tener en cuenta la época precedente de esplendor en lo que se refiere a la fundación de colonias atenienses, la cual suponía numerosos ejemplos de legisladores buscados para diseñar sus respectivas constituciones. Sobre la realidad histórica griega que opera como trasfondo en *Leyes*, cfr., entre otros, LISI, 1999, pp. 65-86 y 347, n.º 140.

> son extranjeras, siempre que nos parezcan mejores. Démonos pues ese gusto. Eligiendo de las leyes mencionadas, construyamos la ciudad con la palabra (*tôi lógoi sustesómetha pólin*), como si la fundáramos desde el comienzo y, al mismo tiempo, lograremos observar lo que buscamos, mientras que yo quizá podría usar esa constitución para la futura ciudad[56].

Si bien el gesto de fundación discursiva de la ciudad de los magnesios va a instalar, desde el inicio y al igual que en *República*, una tensión entre los planos teórico y práctico, la novedad que Platón introduce en este diálogo tardío[57] es que, a diferencia de aquél, el peso recaerá principalmente sobre el costado práctico de la ordenación política proyectada, el cual se traduce en una férrea regulación legal de los distintos aspectos (políticos, educativos, administrativos, religiosos, económicos, jurídico-penales, civiles y comerciales) de la vida pública y privada de los ciudadanos de la nueva Magnesia, prescripciones que llegan al extremo de inmiscuirse y disciplinar sus relaciones sexuales y usos amorosos[58]. El interrogante central de *República* sobre *quiénes* eran los mejores calificados (moral e intelectualmente) para gobernar los Estados se desplaza ahora en *Leyes* —una vez allanado el terreno en el *Político*— hacia la pregunta sobre *cómo* organizar y gobernar de la mejor forma posible una nueva colonia en el marco de circunstancias ya no ideales sino reales.

[56] *Leyes* III 702c2-d5.

[57] La mayor parte de los intérpretes tiende a situar la composición de las *Leyes* en los últimos diez o quince años de la vida de Platón (cfr., entre otros, BARKER, 1918, p. 338). LISI, 1999, p. 21, por su parte, considera que la redacción definitiva del diálogo tiene que haberse realizado en distintas etapas de la vida de Platón (puntualmente, antes, durante y después de sus tres viajes a Siracusa), en las cuales fue adicionando nuevos materiales y formulaciones.

[58] Cfr. especialmente *Leyes* VIII 835d3-842a3. Sobre la orientación práctica de *Leyes*, cfr. STALLEY, 1983, pp. 10 y 21-22; y ZEITLIN, 1997, p. 29.

2.1. EL FOMENTO DE LA VIRTUD COMO META DE LA LEGISLACIÓN Y DE LA EDUCACIÓN

Como indica su título, el protagonismo excluyente en este diálogo lo detenta la noción de ley. La finalidad que persigue toda legislación correcta es, en efecto, lo primero que se busca dejar asentado. Ésta apunta fundamentalmente al fomento de las cuatro especies de virtud o «virtud completa» (*sýmpasa areté*): inteligencia (*phrónesis*, en tanto virtud propia del *noûs*[59]), justicia (*dikaiosýne*), templanza (*sophrosýne*) y valentía (*andreía*); y no sólo a una parte de ella como sucede en la legislación de otras *póleis* (como, por ejemplo, el fomento privilegiado de la valentía en la legislación cretense y espartana, de clara orientación militar y donde las leyes se dictan en función de la guerra[60]):

> La justicia, la prudencia y la inteligencia son mejores, cuando coinciden con la valentía, que la valentía (*andreía*) aisladamente. Además, el primer bien divino y que gobierna a los restantes es la inteligencia; el segundo, el estado prudente del alma acompañado de razón (*metà noû sóphron psychês héxis*). La justicia que surge de la mezcla de éstos con la valentía sería el tercero; el cuarto, la valentía[61].

[59] Respecto de este término en Platón, apunta LISI, 1999, p. 204, n.º 52: «*Phrónesis* no hace referencia a la inteligencia práctica solamente, como en Aristóteles (*Ética Nicomaquea* VI 5, 1140a24; 8, 1141b23, etc.), sino a la inteligencia en general, sin distinción, como lo demuestra su equiparación con *noûs* en la frase siguiente. Cfr. *Leyes* I 631d, III 688a-b, XII 963a-b, *Menón* 88c). En la *República* el lugar de la *phrónesis* lo ocupa la *sophía* (sabiduría), aunque en ese diálogo también se le otorga una posición preponderante a la virtud de la inteligencia (VII 518e)».

[63] La vinculación de la organización político-legal de Esparta con los asuntos de la guerra puede leerse, entre otros pasajes, en *Laques* 182e6-183a2, *Hipias mayor* 285b7-e2, *Protágoras* 342a7-343c5, *República* VIII 547e1-548c2; ARISTÓTELES, *Política* II 1271a41-b19, VII 2, 1324b7-9, 14, 1333b12-14. Para la crítica platónica de la orientación militar seguida por la legislación espartana y cretense, véase especialmente *Leyes* I 628d4-e1. Más allá de esta crítica, veremos más adelante cómo el código de leyes proyectado por Platón para la ciudad de los magnesios termina por adoptar, con importantes innovaciones, medidas de la legislación y organización política espartanas, como, entre otras, la institución del consejo de ancianos o *gerousía* (cfr. al respecto *Leyes* III 691d8-692a3).

[64] *Leyes* I 630a8-b3, 631c5-d1, y asimismo III 688a1-6, 693b5-c5, IV 718c8-10. Platón retoma este punto en el libro XII 963c5-964b6.

Además del fomento del ejercicio de esta virtud completa o integral, todo el código legal racionalmente organizado que los tres ancianos plasman en palabras a lo largo del diálogo debe apuntar a la paz, la libertad, la amistad en el cuerpo social y el imperio de los mejores (*i.e.* los más inteligentes), así como a la institución de un adecuado orden de bienes divinos y humanos (del alma, del cuerpo y materiales[62]), con vistas a alcanzar el máximo grado de felicidad para la *pólis* y el individuo. El buen legislador tiene el deber de enseñar y definir lo que está bien y lo que no de la condición de cada uno; dar consejos sobre las acciones bellas, buenas y justas, enseñando qué son y cómo deben practicarse; procurar, en una palabra, introducir en las ciudades toda la inteligencia (*phrónesis*) que sea posible y extirpar la necedad al máximo. De aquí que este orden jurídico-político felizmente administrado, que supone disposiciones legales para todo lo más importante, termine por hacer de Magnesia «una ciudad inteligente»[63].

No es casual que, en el marco de «su investigación sobre el sistema político en general»[64], Platón establezca aquí una estrecha relación entre la conducción de la ley y la educación (*paideía*) de los niños y jóvenes en general. Al igual que en *República*, la *paideía* seguirá detentando en la plataforma política de *Leyes* una importancia fundamental, por cuanto una buena educación relativa a los placeres y dolores (vistos como consejeros contrarios e insensatos que cohabitan en cada persona, y fuentes de vicio y virtud para el alma y el cuerpo[65]) constituye el

[62] En *Leyes* I 631b3-d2, Platón establece una distinción jerárquica entre bienes superiores del alma (inteligencia, templanza, justicia y valentía), bienes del cuerpo (salud, belleza, fuerza, etc.) y, por último, bienes materiales o exteriores. Cfr. en la misma línea *Eutidemo* 279a1-b2, *Leyes* II 661a4-d4, III 697a10-c3, V 743e3-744a3, *Carta* VIII 355a8-c2; Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I 8 1098b9-1099b8.

[63] *Leyes* XI 919c2-3, XII 956b4-6.

[64] *Leyes* IX 858a1.

[65] Para la relación que establece Platón entre los placeres y dolores, la virtud, el vicio y la ley, cfr., entre otros, *Leyes* I 636d5-e3, V 732e4-733d6, VIII 835e2-836a1, IX 863e5-864b4. Platón llega en este sentido a señalar que para alcanzar la victoria en el certamen de la *areté* debe conquistarse antes la victoria sobre los placeres (*Leyes* VIII 840c5-6). El primer puesto en el certamen de la *areté* implica así el honor de ser el hombre más virtuoso del Estado (*Leyes* XI 935c1).

medio más adecuado para transmitir las normas contenidas en las leyes, hacer mejores a los hombres y —paralelismo estructural mediante— las *póleis* en su conjunto[66]. Esta cuestión se vincula con la definición de la virtud brindada allí[67] como el estado en el que el hombre llega a ser mejor que sí mismo, al alcanzar en su madurez una plena coincidencia (*symphonía*) entre las costumbres adecuadas recibidas y la comprensión racional[68] del contenido normativo implicado en la ley:

> Que los que han sido correctamente educados llegan a ser en general buenos y que no debemos desvalorizar en absoluto la educación, en la convicción de que es el más importante bien que los hombres mejores pueden adquirir. Y si alguna vez se desvía y es posible corregirla, todo el mundo debe hacerlo siempre durante toda la vida según su capacidad. En consecuencia, que la buena crianza debe poder producir claramente los más bellos y mejores cuerpos y almas es, supongo, una afirmación correctamente hecha[69].

El libro II, en efecto, comienza con el discurso acerca de la educación correcta, entendiendo por ésta la que se relaciona con la virtud[70]. Pero tal virtud, que al principio aparece ante los niños bajo la forma de un *lógos* que establece la ciudad, cons-

[66] Como al respecto señala Guthrie, 1992, p. 342: «El estudio de la ley es casi enteramente una investigación de los placeres y los dolores y la ley misma puede definirse como la decisión pública de una ciudad respecto de los méritos del placer y el dolor».

[67] Cfr. *Leyes* I 645b1-3, y asimismo II 659d1-4, III 689d6-8, III 696c8-10.

[68] Para Platón, la inteligencia surge como una concordancia de juicio y sentimiento; la discordancia entre ambos supone, por el contrario, la mayor ignorancia (cfr. al respecto *Leyes* III 689d4-5, 691a5-8).

[69] *Leyes* I 644a7-b4, VII 788c6-8. Cfr. asimismo *Leyes* I 641b6-c1, II 653a5-c4, VI 751c8-d5, 766a1-b5, VII 813d1-5. Respecto de la organización legal y funcionamiento del sistema educativo, cfr. especialmente *Leyes* VII 788c6-822d3. Una definición de la música y de la gimnasia, y de su relación con la educación de la virtud del alma y del cuerpo, respectivamente, puede leerse en *Leyes* II 673a3-10. Para un relevo de las diferencias de enfoque entre *República* y *Leyes* en lo tocante a la *paideía*, cfr. Mouze, 2005, pp. 127-145.

[70] *Leyes* II 653b 1-2, y asimismo *Leyes* VI 765d8-766a1.

tituye en sentido propio educación en tanto se la convierta en conducta a partir de su comprensión o asimilación justo en la madurez[71]. Como un verdadero modelador de las almas, el buen legislador contribuye así con su obra a que tanto el individuo como la *pólis* puedan llegar a adquirir costumbres nobles y justas. Ilustrativo de la importancia que Platón le otorga a la *paideía* en el orden político-jurídico proyectado en *Leyes,* es el lugar central que ocupa allí el educador o funcionario encargado de controlar y supervisar la educación de niños y jóvenes, magistratura que ubica entre las más relevantes de la ciudad[72].

2.2. AUTORIDAD Y LIBERTAD COMO PRINCIPIOS DE LA ORGANIZACIÓN ESTATAL

Tras referirse en los dos primeros libros a la finalidad de la ley, la función de la *paideía* y su relación con la adquisición de la virtud completa, Platón procura, del tercer al quinto libro, asentar los fundamentos del orden político (*politeía*) de Magnesia, cuya excelencia supondrá para él la confluencia o justo equilibrio entre dos principios constitucionales. Por un lado, el principio monárquico de autoridad (ejemplificado históricamente en la Persia de Cambises y Jerjes), cuya primacía desemboca en abuso de poder, sumisión del pueblo a esclavitud total y despotismo excesivo; por otro, el principio democrático de libertad (ilustrado históricamente en la Atenas de la época de Platón), cuya primacía desemboca, como vimos en *República*, en una libertad absoluta o anarquía social:

> Hay como dos madres de los sistemas políticos, de cuyo entrelazamiento con razón podría decirse que surge el resto. Es correcto llamar a la una monarquía y a la otra democracia. De una es la expresión más alta la raza de los persas, de la otra, nosotros [*i.e.* los

[71] LISI, 1999, p. 62. Sobre las definiciones de la educación en *Leyes*, cfr. especialmente MOUZE, 2005, pp. 112-127.

[72] *Leyes* VI 764c5-766d2.



Platón aborrece el modelo de monarquía totalitaria oriental como el persa porque en ese sistema político el orden y la paz social se consiguen mediante la esclavitud de los súbditos sujetos a la arbitrariedad del soberano. Relieve persa con un cortejo real y una escena palaciega del siglo V a. C.

> atenienses]. Casi todas las formas restantes, como dije, son variaciones de éstas. Por tanto, es necesario e imprescindible que los sistemas políticos participen de estas dos, si realmente ha de haber libertad y

amistad con inteligencia, lo que el argumento quiere ordenarnos cuando dice que nunca podría llegar a disfrutar de un orden político correcto una ciudad que no fuera partícipe de estas últimas[73].

A partir del establecimiento de tal matriz de constitución mixta[74], surge el discurso acerca de la legislación (o sobre las leyes propiamente dichas que dan título al diálogo) que los personajes proyectan para la nueva colonia de los magnesios, discurso que arranca formalmente en el libro VI para concluir en el XII, libros cuyos tópicos centrales comprometen tanto la estructura administrativa de la nueva ciudad, la instauración de las primeras magistraturas y la elección de los magistrados[75], como lo relativo a su organización familiar, educativa, religiosa, económica y judicial. De la extensa y variada gama de temas de que se ocupa las *Leyes*[76], nos interesa recortar sólo algunos pasajes que se vinculan con el tópico del filósofo-rey, para concluir con un análisis comparativo de su alcance y función en el pensamiento político platónico.

Asentados los fundamentos del régimen político de la futura colonia, Platón aborda en el libro IV la cuestión de la forma de realización del mejor Estado. Para ello afirma que deberíamos hallar un tirano con una serie de cualidades: joven, memorioso, con facilidad para el aprendizaje, valiente y magnánimo por naturaleza (rasgos similares a los de la verdadera naturaleza

[73] Cfr. *Leyes* III 693d2-694a1, y asimismo III 698a5-b2, 699e1-6, 701b5-e8, V 756e9-10. Cabe destacar, por lo demás, que en *Leyes,* Platón regresa a la clasificación de cinco sistemas u órdenes políticos reconocidos por la mayoría, a saber: monarquía, aristocracia, oligarquía, democracia y tiranía (cfr. al respecto *Leyes* IV 710d6-712c5, entre otros pasajes). Sobre este punto, cfr. SAUNDERS, 1998, p. 333.

[74] Para un tratamiento exhaustivo de la constitución mixta, cfr. MORROW, 1960, pp. 521-543; y STALLEY, 1983, pp. 76-77.

[75] Sobre el establecimiento de las magistraturas (como la de los guardianes de la ley, el consejo, los funcionarios militares, religiosos, educativos, judiciales, y los guardias rurales, urbanos y del mercado), elección y funciones de los magistrados en la nueva colonia, cfr. especialmente *Leyes* VI 751a1-768e3.

[76] Una presentación de la estructura general y contenido de *Leyes* puede leerse en DIÈS, 1951, pp. v-vi; y STALLEY, 1983, pp. 4-7.

filosófica descrita en *República*[77]). Un tirano particular en el que, además de esas cualidades, confluyan las cuatro virtudes cardinales (virtud integral):

> Por tanto, tenga el tirano esta índole junto a aquellas cualidades, si una ciudad va a alcanzar de la manera más rápida y mejor posible un sistema político con el que, tras adoptarlo, vaya a vivir en la felicidad suma. No existe ni nunca podría llegar a existir una forma más rápida ni mejor que ésta de establecer el régimen político[78].

La forma de realización del mejor Estado implica puntualmente la relación entre un legislador digno de alabanza y un joven tirano con dichas características. Pero la posibilidad de reunión entre ambas figuras aparece bajo el marco de acción del azar o fortuna (*týche*) y la oportunidad (*kairós*), marco cuya recurrencia vuelve a patentar las dificultades que envuelven tal posibilidad[79]. Aunque el tema de la *týche* ya había aparecido en algunos pasajes clave de *República* en relación con el tópico del filósofo-rey[80], se advierte más nítidamente su importancia en la *Carta* VII por boca del mismo Platón:

> Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos, o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino (*ék tinos moíras theías*)[81].

[77] *República* V 475c6-8, VI 486d9-487a8, 494b1-3, 503c2-7, VII 535a6-c3.

[78] *Leyes* IV 710b4-9. Hablando en términos generales, puede decirse que en la obra platónica encontramos dos clases de tiranos: por un lado, el tirano feroz e ineducado (encarnado, por ejemplo, en la figura de Arquelao en el *Gorgias*; o en el hombre tiránico descrito en *República* IX); por otro, la figura del tirano dócil y proclive a recibir educación (como puede ser el caso del tirano mencionado en *Leyes*, o el propio Dionisio II en la *Carta* VII). Sobre el tirano ideal de *Leyes*, cfr. DIÈS, 1951, pp. xxxv-xxxvi.

[79] *Leyes* IV 709b7-8, 710c7-d3; y asimismo IX 875c3-d2.

[80] Para esta vinculación, cfr. especialmente *República* VI 492e6-493a2, 499a11-c5, VII 540d1-e3.

[81] *Carta* VII 326a7-b4, y asimismo 327c3-4. En el marco de la transcripción que hace Platón de las palabras persuasivas que le dirigió Dión a fin de que interviniera en los acontecimientos políticos de Sicilia, puede leerse allí la misma idea: «¿Qué ocasión mejor podemos esperar que esta que ahora se presenta por una especial gracia divina (*theíai tinì týchei*)?» (327e3-5). Cfr. asimismo *Carta* VIII 353b4-7.

La cuestión de la *týche*, como puede observarse, no desempeña un rol menor en los diversos pasajes referidos al tópico del filósofo-rey que van de *República* a *Leyes*, hasta el punto de que en este último diálogo Platón termina depositando una mayor expectativa en la intervención salvadora de la *týche* divina que en la formación académica de un tirano prudente[82]. De la tiranía concebida en el sentido arriba mencionado, es decir, no en su forma histórico-tradicional (ya criticada en los libros VIII y IX de *República* y en *Político*[83]), sino a partir de la colaboración recíproca entre un legislador excelente y un tirano moderado, debería surgir el mejor sistema político y, a través de él, la *pólis* más feliz; pues en la persona de tal clase de tirano estarían coincidiendo un poder de persuasión y de coacción (dos rasgos, como veremos, esenciales de la nueva concepción platónica de la ley) que la convierten en la más indicada para orientar, sin esfuerzo y con el solo ejemplo de su conducta, el rumbo de la política y las costumbres de la ciudad.

2.3. El primer y segundo orden político. *Epistéme*, orden y ley

Llegamos así al pasaje de *Leyes* que más se acerca al tópico del filósofo-rey de *República*[84] o, lo que es lo mismo, a la unión de conocimiento (*epistéme*) filosófico y poder político. En este caso particular, bajo la luz de una tiranía moderada (ya en el *Político* Platón hacía referencia a un rey sensato[85]) y con las características arriba mencionadas:

> De la misma manera, también puede hacerse el mismo razonamiento acerca de todo tipo de poder: que cuando, en un ser humano, el poder más alto coincide con la inteligencia y la prudencia, se produce entonces el nacimiento del mejor orden de gobierno y

[82] Cfr. al respecto Jaeger, 1957, p. 1006.
[83] Cfr. especialmente la definición del tirano en *Político* 301b10-c4.
[84] Recordemos los pasajes de *República* V 473c11-e5, VI 499a11-c5, VII 540d1-e3, y en la misma línea *Carta* VII 325e3-b4.
[85] *Político* 292d6.

> de las leyes correspondientes, pero que no ocurre nunca de otra manera[86].

En *Leyes*, no obstante, Platón sostiene que el régimen político más apropiado en su defecto es aquel en el que la ley (*nómos*) llegue a ser amo de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las leyes por propia voluntad[87]. En tanto impere esta forma de gobierno que supone la nomocracia o imperio de la ley (en nuestros términos, un Estado de derecho) como doctrina común del Estado, puede esperarse aún la posibilidad de conservación y salvación de las ciudades. Si bien Platón continúa insistiendo aquí en la superioridad del gobierno del intelecto y de la ciencia (*epistéme*)[88], es la concreta prescripción del gobierno de la ley el corolario que se mantiene realmente firme a lo largo de *Leyes* como la forma de realización de un Estado correctamente organizado y de segundo lugar respecto de lo mejor. Uno de los pasajes más claros acerca de la importancia que Platón le atribuye a la ley como amo y fundamento de la organización política proyectada puede leerse en el contexto de su tratamiento del delito de subversión violenta e ilegal del orden político (*politeía*), tipificado en el código penal:

> De cualquiera que esclavizare las leyes poniéndolas bajo el imperio de los hombres, sometiere la ciudad a una facción y, haciendo todo esto con violencia y despertando la discordia civil, infringiere la ley, hay que pensar que es el peor enemigo de la ciudad[89].

[86] *Leyes* IV 711e7-712a3.
[87] *Leyes* IV 715d4-5. Sobre el tema de la soberanía y esclavitud a la ley, cfr. asimismo *Gorgias* 484b4-5, donde Platón pone en boca de Calicles un fragmento de Píndaro: «La ley, reina de todos / de los mortales y de los inmortales» (*nómos ho pánton basileùs thnatôn te kaì athanáton*); *Leyes* III 699c1-d2, 700a3-5, IV 713a2-4, *Carta* VII 334c6-d2, *Carta* VIII 354b8-355a1; Aristóteles, *Retórica* III 1406a22-23. Al respecto, Morrow, 1960, p. 590, señala que en *Leyes* Platón establece una relación más clara y explícita entre filosofía y ley. Según este intérprete, la ley es soberana en tanto formulada y controlada en su interpretación y revisión por la filosofía. Ésta, por otra parte, también es soberana, sin que ello implique el sacrificio de la ley, pues sólo a través de la ley el filósofo político puede hacer su conocimiento efectivo.
[88] Cfr. al respecto Diès, 1951, pp. xxxvi-xxxvii.
[89] *Leyes* IX 856b1-4.

Pero antes de precisar la distinción entre el primer y mejor orden político y el segundo en excelencia, digamos unas palabras acerca de los rasgos principales de la nueva concepción de la ley introducida por Platón en *Leyes*. Ésta detenta, en efecto, un doble carácter: por un lado, un preámbulo (*prooímion*) persuasivo o exhortativo (*i.e.* no coactivo) en pos de la búsqueda de la virtud, cuyo poder de convencimiento sobre los ciudadanos a fin de inculcarles hábitos correctos se produce por medio de encantamientos[90]. Por otro, la orden o parte normativa, referida a la ley propiamente dicha. En ese lugar asignado al preámbulo o proemio de las leyes reside la diferencia fundamental entre la legislación tradicional (focalizada principalmente en el castigo) y la platónica que, como dijimos, implica la confluencia de persuasión (vía preámbulo) y coacción para el que no obedece[91]. Sirviéndose así de los tres medios más importantes, temor, ley y palabra verdadera, el buen legislador debería volver a los ciudadanos hacia lo bueno o mejor según las leyes, y en contra de lo más placentero, pues, como señala Platón tras la máscara del Ateniense,

> Es necesario que los guardianes de la ley piensen que son guardianes no sólo de aquellos que es fácil vigilar que no transgredan la ley y se conviertan en malos, todos los que por nacimiento y crianza están bien educados, sino que deben vigilar más a los que no son tales y han practicado costumbres que tienen un fuerte impulso para inducir a volverse malo[92].

[90] Cfr. especialmente *Leyes* IV 723a4-b2. El tema del «encantamiento» en relación con la ley puede verse asimismo en *Leyes* II 659c9-660a8, V 773d6, VIII 837e5-6, 840b5-c3. Para un análisis de la naturaleza, lugar y finalidad de los preámbulos en *Leyes*, cfr. BOBONICH, 2002, pp. 97-119. Sobre la posibilidad de una persuasión racional a través de éstos y de su relación con la retórica filosófica establecida en *Gorgias* y *Fedro*, cfr. BRISSON, 2000d, pp. 237-241 y 243-244.

[91] *Leyes* X 890c3-d8. Para la «persuasión» (*peithó*) y «coacción» (*bía*) como instrumentos centrales de la nueva ley platónica, véase asimismo *Leyes* II 661c6, 663d6-e2, IV 718a6-b5, 721c8-724b5, *Carta* VII 337a2-8; BOBONICH, 1991, pp. 365-388; y STALLEY, 1994, pp. 157-177. Tales notas en relación con la ley ya podían leerse en *República* IV 421b3-c6, VII 519e1-520a4, VII 520a6-9.

[92] *Leyes* XI 920a6-b3.

La distinción clave entre el primer y mejor orden político (a cargo de un gobernante con poder absoluto y con las cualidades positivas arriba destacadas[93]) y el segundo en excelencia la encontramos en el libro V. El primer orden remite a la ciudad donde puede llegar a realizarse, de la mejor manera posible, el tópico del filósofo-rey tal como lo vimos formulado en *República*, sólo que en *Leyes* a la luz de la figura del tirano moderado. Pero los problemas relativos a la consecución de este primer modelo vuelven, al igual que en *República*, a resaltar con mayor fuerza su carácter excepcional y paradigmático-regulativo:

> Una ciudad tal, por cierto, ya sea que dioses o hijos de dioses, más de uno, la habiten, si viven así, moran en ella siendo felices. Por eso, no hay que mirar a otro lado en busca de un modelo de orden político (*parádeigma politeías*), sino que, ateniéndonos a este régimen, debemos buscar uno que en lo posible tenga al máximo tales características[94].

El segundo sistema político en excelencia es aquel que precisamente Platón pone a nuestra disposición en *Leyes*, y cuyo eje central pasa por la organización de una ciudad que va a ser superior a la mayoría, en tanto se asemeje en lo posible al primer y mejor orden político: «El que estamos intentando diagramar ahora podría ser, si tiene lugar, el que más se aproxima al inmortal y sería el que es una unidad de una segunda manera»[95]. En teoría, el gobierno de la ley regirá durante el tiempo en que los filósofos no hayan sido educados y no puedan ejercer aún el poder en el sentido trazado por el primer orden[96]. Respecto de

[93] Para las cualidades positivas de este tirano «moderado» (*kósmios*), véase *Leyes* IV 709d10-712a7. Sobre la limpieza o «purificación de la *pólis*» (*katharmoùs póleos*) como tarea primordial del legislador, cfr. *Leyes* V 735d1-5. Platón ya había hecho alusión a esta tarea en *Político* 293d4-e2.

[94] *Leyes* V 739d6-e3. Respecto de la dificultad de realización de este primer orden político, cfr. asimismo *Leyes* IV 711c8-d4, 712a4-7. La excepcionalidad de la naturaleza filosófica implicada en el orden político paradigmático ya había aparecido en *República* VI 491a8-b2, VI 498e3-499a2, 500a5-7, y *Político* 303b3-5.

[95] *Leyes* V 739e3-4.

[96] LISI, 1999, p. 56.

la coyuntura ético-política de las ciudades, el diagnóstico de *Leyes* vuelve a coincidir con el de *República*. Platón advierte, en efecto, dos síntomas que afectan la realidad política de su tiempo: en primer lugar, sigue sin reconocerse aún que el verdadero arte político (*téchne politiké*) debe perseguir como meta no el interés particular, sino el bien común (pues lo común une, mientras que lo particular desmembra las ciudades), priorizando lo público por sobre lo privado. En segundo lugar, una vez abocado al gobierno de la *pólis*, y aun cuando el político de turno llegara a reconocer tal finalidad esencial de su arte, la experiencia demuestra que no se termina por mostrar fiel a ella, sino que su naturaleza mortal lo induce inevitablemente hacia la satisfacción del interés personal, en detrimento de lo más justo y mejor para la ciudad. El remedio propuesto en *Leyes* para paliar estos males estructurales que asolan a las *póleis* de la época sigue siendo, en sus lineamientos generales, el viejo tópico de *República*:

> Pero tened por seguro que, si alguna vez un hombre engendrado con esa capacidad natural por un destino divino (*theía moîra*) pudiera asumir el poder, no necesitaría en absoluto de leyes que lo gobernaran. En efecto, ni la ley (*nómos*) ni ningún orden (*táxis*) es mejor que la ciencia (*epistéme*), ni es justo que la inteligencia (*noûs*) obedezca a nada ni sea esclava de nada, sino que debe gobernar todas las cosas, si realmente es verdaderamente libre por naturaleza[97].

Hasta aquí no habría entre *República* y *Leyes* diferencias sustanciales en lo que respecta al diagnóstico platónico sobre la enfermedad que padece la realidad política de su tiempo, ni en lo tocante a la prescripción del remedio más adecuado (tópico del filósofo-rey). Por hallarse, en efecto, bajo la guía de la inteligencia y de la ciencia, volvemos a la idea de que un filósofo con capacidad política nos haría prescindir del gobierno de la ley. Como puede observarse, Platón nunca deja de apostar

[97] *Leyes* IX 875c3-d2. Véase un pasaje similar en *Político* 301d4-6: «Pero si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría, sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo, aquel que es el único y perfecto régimen político».

a la conducción de la *epistéme* por encima de cualquier código legal, ya sea que nos ubiquemos en el planteamiento maduro de *República* o en el tardío de *Político* y *Leyes*: «Pero el título más importante, así parece, sería el sexto, el que ordena que el ignorante obedezca y que el inteligente guíe y gobierne»[98]. Ello no impide, sin embargo, que en *Leyes* su viejo tópico y la concepción del primer y mejor Estado empiecen a debilitarse a la luz de —experiencia siracusana mediante— su cada vez más patente dificultad de instrumentación en términos prácticos. De allí la insistente prescripción del segundo ordenamiento político-legal (imitación del primero) en el que los ciudadanos deben respetar ante todo las leyes y ordenar su vida de acuerdo con ellas:

> Pero ahora no existe en absoluto en ningún lado, sino en pequeña medida. Por eso, sin duda, hay que elegir lo segundo, orden y ley, que miran y observan por un lado a lo general, pero son impotentes en el caso particular[99].

El énfasis se halla ahora colocado en la postulación y elección de un orden provisional o de segunda clase (*the second-best form of government*[100]), donde los hombres promulgan leyes para vivir en conformidad con ellas (rasgo que los diferencia de las fieras salvajes) y, gracias a tal ordenamiento legal, consiguen precaverse de la anarquía y de los regímenes desviados. Frente a la ausencia concreta de aquel hombre engendrado con esa capacidad natural por un destino divino (único régimen político perfecto) o, como afirma en la *Carta* XI, aquel «hombre de bien

[98] *Leyes* III 690b8-c1. Cfr. en la misma línea V 735d2-8.

[99] *Leyes* IX 875d2-5. Cfr. la misma idea de una propuesta político-legal alternativa en *Político* 301d8-e4: «Pero, ahora que no hay aún –como, por cierto, decimos— rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino (*metathéontas tà tês alethestátes politeías íchne*)».

[100] SAUNDERS, 1998, pp. 327 y 341. Cfr. al respecto STALLEY, 1983, pp. 92-94; KAHN, 1995, p. 52, para quien Platón se consagra en *Leyes* a la construcción de una segunda-mejor ciudad; LAKS, 2001, pp. 107-114; y MIGLIORI, 2003, pp. 30-32.

con un gran poder»[101], el problema acuciante para Platón pasa a ser la *conservación del orden* del mejor Estado posible (segundo sistema político-legal alternativo), no sólo a fin de evitar las nefastas consecuencias que podrían desprenderse de una situación donde impere el vacío legal, sino con vistas a volver a los ciudadanos más obedientes y mejor dispuestos hacia las leyes. En ello se juega —podría decirse— una parte fundamental de su apuesta teórica en *Leyes*, y su principal novedad respecto del planteamiento examinado en *República*.

2.4. Los guardianes de la ley y la junta suprema del Estado. La educación filosófica

A la hora de ponerle un punto final a la pintura normativa de la nueva colonia a fundar, Platón se explaya al término del libro XII sobre dos aspectos: la función de la «junta nocturna» de magistrados y el tema de su educación filosófica. De entre todas las magistraturas proyectadas en el libro VI, nos interesa detenernos en la relativa a los guardianes de la ley (*nomophýlakes*), la cual constituye la más importante y suprema en tanto preside y supervisa la vida política-legislativa de la ciudad. Conformada por treinta y siete miembros que acceden al cargo con no menos de cincuenta años y por un lapso de veinte como máximo, su competencia legislativa abarca principalmente la vigilancia de las leyes, la supervisión de los registros impositivos declarados por los ciudadanos y el mejoramiento de la legislación[102]. El criterio seguido por Platón para la institución y otorgamiento de las magistraturas en la ciudad de *Leyes* no es ni la riqueza, ni la

[101] *Carta* XI 359b7-8.

[102] Para todo lo relativo a la magistratura de los guardianes de la ley (elección y funciones de sus miembros), cfr. especialmente *Leyes* VI 752d2-755b6, 770b4-772d4, IX 855c6-d1, XII 957a1-c7; Morrow, 1960, pp. 195-215; y Robin, 1968, pp. 225-227. En la *Carta* VIII 356d4-5, Platón sugiere para Siracusa una institución similar a la de los guardianes de la ley descrita en *Leyes*, conformada por treinta y cinco miembros (y no treinta y siete como en este último diálogo).

fuerza o el pertenecer a una familia noble, sino la plena obediencia a las leyes vigentes y el hecho de sobresalir en materia de virtud:

> En absoluto llamé ahora a los denominados magistrados servidores de las leyes por un afán de acuñar nombres nuevos, sino porque pienso que la conservación de la ciudad y lo contrario se encuentra en esto más que en cualquier otra cosa. En efecto, en la que la ley esté eventualmente dominada y no tenga poder, veo su ya pronta destrucción[103].

Del seno de la magistratura de los guardianes de la ley se desprende un subgrupo denominado la «junta nocturna», por cuanto deberá reunirse y sesionar diariamente antes del alba, momento en el que se encuentra más libre de todas las otras actividades privadas y públicas. Compuesta, en lo que toca a sus miembros fundamentales, por los diez guardianes de la ley más ancianos[104], dicha junta u órgano supremo del Estado tendrá a su cargo la vigilancia, salvación y conservación del sistema político proyectado y de sus leyes:

> Formarán parte de él, primero, los sacerdotes que recibieron primeros premios en el certamen de la virtud, luego tendrá diez guardianes de la ley que han de ser siempre los más ancianos. Además, estará el encargado de toda la educación —y no sólo el nuevo, sino también los que hayan dejado esa magistratura—. Pero cada uno de éstos no ha de participar solo, sino que debe ir con un joven de entre treinta y cuarenta años, el que a él le agrade[105].

Justamente por esta función rectora, Platón define metafóricamente a la junta nocturna como una especie de «ancla» (*ágkura*), «alma» (*psyché*) e «intelecto» (*noûs*) de la ciudad[106]. Llega incluso a establecer una clara correspondencia entre la salvación

[103] *Leyes* IV 715c6-d4, V 735a2-6.

[104] En diversos pasajes de su obra Platón destaca la agudeza e inteligencia que se adquiere en la vejez. Cfr., entre otros, *Leyes* IV 715d8-e1.

[105] *Leyes* XII 951d7-e5, y en la misma línea XII 951d4-5, 960c7-969c1.

[106] *Leyes* XII 961c3-d3. Para un análisis exhaustivo de la junta nocturna y de sus tareas, cfr. especialmente Morrow, 1960, pp. 500-515; Klosko, 1988, pp. 74-88; y Bobonich, 2002, pp. 391-395.

y conservación de todo ser vivo gracias a la función rectora del alma (y dentro de ella, el intelecto[107]) y de la cabeza, y la salvación y conservación de la ciudad a causa del intelecto y la cabeza que representa la junta proyectada:

> En el alma se encuentra, además de las otras cosas, el intelecto; en la cabeza, a su vez, además de las otras cosas, la vista y el oído. En resumen, el intelecto mezclado con las percepciones más bellas, cuando se hace uno con ellas, podría denominarse de la manera más justa la salvación y conservación de cada uno[108].

Nótese nuevamente aquí la relación, ya establecida en *República*, entre la *pólis* interior y la exterior o, lo que es lo mismo, entre el plano psicológico y el político (correlato psico-político).

De alguna manera, Platón procura en *Leyes* sortear la crítica que él mismo había dirigido contra la constante mutabilidad que afecta a las leyes en la legislación ática[109], a partir de la postulación de su necesaria inmutabilidad; pues justamente los guardianes de la ley deben proveer las disposiciones legales más convenientes para el sistema político proyectado, reuniéndose, corrigiendo y contrastándolas con la experiencia, hasta que les parezca que cada cosa se encuentra bien dispuesta. El fin del sistema político-legal delineado para la ciudad de Magnesia adquiere su efectiva consumación en tanto pueda hallarse un mecanismo mediante el cual las leyes promulgadas con inteligencia[110] se conserven siempre intactas o inmutables:

> Esa inmutabilidad, sin duda, tiene que proporcionar no sólo salud y conservación de los cuerpos a la ciudad y su sistema político, sino también respeto a las leyes y buen orden en las almas, pero, más aún,

[107] Sobre el tópico platónico-aristotélico del intelecto (*noûs*) como la parte más divina que hay en el hombre, cfr., entre otros pasajes, *República* IX 589d1-e4.

[108] *Leyes* XII 961d7-10.

[109] Cfr. al respecto *República* IV 425b7-8, 427a2-7, *Político* 294a10-c8, *Leyes* VI 769a7-770b8, 772b1-d4, IX 875d2-5, XI 925e6-926a3.

[110] La relación entre ley (*nómos*) e inteligencia o intelecto (*noûs*) puede leerse, entre otros pasajes, en *Leyes* II 674b7, IV 714a1-2, VIII 836e4, XII 948d3-4, 957c4-7.

> salvación y conservación de las leyes. Pero me parece que eso es lo que aparentemente todavía falta a nuestras leyes, cómo debe llegar a darse en ellas naturalmente esa inmutabilidad[111].

Hacia tal meta apunta la función primordial de la junta nocturna u órgano supremo de gobierno: velar por la salvación y conservación del sistema político esbozado y de sus leyes.

Para ello los selectos miembros (los diez guardianes de la ley más ancianos) de la junta nocturna deberán hallarse en posesión de la virtud total (*pâsa areté*), es decir, de las cuatro especies de virtud, entre las cuales la inteligencia (*phrónesis*) sobresale como «guía», «timonel» o «jefe» respecto de las otras tres, justicia, prudencia y valentía, de cuyo cabal conocimiento depende la salvación, conservación y finalidad de todo el sistema legal:

> Ahora bien, ¿hay algo más importante para el legislador y el guardián de la ley y el que cree distinguirse de todos en virtud y recibió el primer premio justamente en eso, que precisamente esas cosas de las que ahora hablamos, valentía, prudencia, justicia, inteligencia[112]?

La educación superior (o más profunda que la escolar vinculada al plan de estudios desarrollado en el libro VII, basado en la lectoescritura, música y ciencias matemáticas[113]) de esta elite moral e intelectual que conforma la junta nocturna de magistrados[114] deberá ser para Platón de corte personal y de carácter filosófico-teológico[115]. Observamos aquí una de las semejanzas

[111] *Leyes* XII 960d1-6. Sobre el problema de la mutabilidad e inmutabilidad de las leyes, cfr. BRUNSCHWIG, 1980, pp. 512-540; BOBONICH, 2002, pp. 395-408; y DE ROMILLY, 2004, pp. 153-154.

[112] *Leyes* XII 964b3-6

[113] La importancia de las ciencias matemáticas para el legislador y la legislación de Magnesia puede verse especialmente en *Leyes* V 737e7-738a2, 746d-747d, VII 809c4-d1, 817e5-822d3. Como se desprende de *Leyes* VII 818a1-3, los miembros de la junta nocturna deben tener un conocimiento exacto en materia matemática (cfr. en este sentido *Leyes* XII 965b-968b).

[114] SAUNDERS, 1998, p. 334.

[115] Respecto del conocimiento teológico que deberán detentar los selectos miembros de la junta nocturna, cfr. especialmente *Leyes* XII 966c1-968b2. Se trata, básicamente, de un saber que se apoya en dos teorías o princi-

más patentes con la formación educativa que recibían los miembros del estamento gobernante en *República*, instrucción superior ineludible de cara a la gobernación[116].

Ya a esta altura del diálogo aparecen algunas referencias menores a la teoría de las Ideas[117]. La primera destaca la capacidad de captar las relaciones universales entre los particulares, esto es, la captación dialéctico-sinóptica (visión de la unidad en la multiplicidad o, más concretamente, de lo uno o común entre las cuatro virtudes cardinales) que debe tener todo aquel que ocupe el cargo de guardián supremo dentro de la junta:

> ¿No decíamos que el artesano y guardián supremo de cada cosa no sólo debe ser capaz de mirar a la multiplicidad (*pròs tà pollà blépein*), sino también de avanzar hacia lo uno (*pròs tò hèn*) y conocerlo y, tras conocerlo, ordenar todo en función de él por medio de una captación del conjunto (*synorônta*)? Por tanto, también a los guardianes de nuestro sistema político divino, así parece, debemos obligarlos a ver exactamente, primero, qué es lo mismo a través de todas las cuatro virtudes, a lo que decimos que, por encontrarse como uno en la valentía, templanza y justicia y también en la inteligencia, podríamos darle con razón el nombre de virtud[118].

pios, a saber: que el alma es la más antigua, inmortal y divina de todas las cosas, y que el intelecto que se encuentra en los astros mantiene en orden al universo.

[116] Para las semejanzas entre la formación educativa de los filósofos en *República* y la de los miembros que conforman la junta nocturna en *Leyes*, cfr. DIÈS, 1951, p. XC; CROMBIE, 1979, p. 188; ROWE, 1979, p. 167; SAUNDERS, 1998, pp. 328, 334-335; y LISI, 1999, pp. 64-65. Un examen detallado de los miembros que integran la junta puede verse asimismo en LISI, 1999, pp. 114-116.

[117] Sobre el problema de la presencia de la teoría de las Ideas en *Leyes*, cfr. BROCHARD, 1940, pp. 148, 150 y 163; GRUBE, 1973, pp. 85-87; ROWE, 1979, p. 144; STALLEY, 1983, pp. 133-136; y ROSS, 1993, p. 166: «Las *Leyes* se ciñen estrechamente a los temas de la teoría política y la ley, y nada añaden al conocimiento de la teoría de las Ideas. Si bien hay un pasaje (965b7-966a9) en el que se hace una breve alusión a ella —como para recordarnos que la teoría se albergaba en el fondo del pensamiento de Platón—.»

[118] *Leyes* XII 965b7-10, c9-d3. En *República* VII 537c6-7 ya aparecía la visión de conjunto (*synoptikós*) como un atributo central del método dialéctico. Cfr. en la misma línea *Fedro* 265d3-5. Para el tema de la unidad de las virtudes en *Leyes*, cfr. STALLEY, 1983, pp. 56-58.

Vimos en *República* cómo a través del método dialéctico los perfectos guardianes podían llegar a aprehender la Idea del Bien, la parte más perfecta, brillante y afortunada del ser, causa y fundamento último de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas («la soberana y productora de verdad y conocimiento»[119]), y alcanzar a partir de ello la definición (*lógos*) de la esencia (*ousía*) de cada cosa. El saber cómo gobernar a los demás estamentos en lo relativo a su vida pública y privada aparecía allí como el correlato ético-político (o el posterior «descenso» en los términos alegóricos de la caverna) de tal formación dialéctica basada en la aprehensión del Bien en sí. De modo similar, los diez miembros de la junta nocturna deberán ubicarse a la cabeza del nuevo sistema jurídico-político proyectado para la ciudad de los magnesios, y servirse del claro y certero método dialéctico para ser capaces de apuntar y de aprehender la unidad en la multiplicidad. Ello aparece explicitado en el segundo pasaje que hace referencia a las Ideas, a cuyo conocimiento acceden los supremos guardianes de las leyes a través de una aprehensión de tipo intelectual, que implica a la vez su explicación mediante una definición (*lógos*):

> ¿Acaso habría una observación y contemplación más exacta para cualquiera de cualquier cosa que el ser capaz de mirar de las muchas y desiguales cosas a una única especie (*idéa*)? ¿Pero y qué?, ¿pensamos eso mismo de lo bello y lo bueno? ¿Nuestros guardianes deben conocer sólo que cada uno de ellos es muchas cosas, o también cómo es uno y de qué manera[120]?

La síntesis teórico-práctica retorna en *Leyes* mediante el método dialéctico que, como parte fundamental del plan de estudios superiores, emplearán los supremos guardianes de la ley. Sobre la base de este conocimiento filosófico, su función práctica principal consistirá en investigar teóricamente la corrección e incorrección del código legal, y conocer así la verdadera finalidad política (*skopŏs politikŏs*) que persigue toda legislación

[119] *República* VII 517c2-4, y en la misma línea VI 509b6-8.

[120] *Leyes* XII 965c1-3, 966a5-b2.

(*i.e.* la virtud en su unidad y en sus cuatro especies) con vistas a asegurar su debida aplicación y observancia en la futura Magnesia. Los diez guardianes de la ley más ancianos tendrán asimismo la importante tarea de cooptar y de instruir filosóficamente a los selectos jóvenes que ellos consideren dignos de la mejor naturaleza y educación, los cuales estarán habilitados en el futuro para ejercer *directamente* el gobierno supremo del Estado:

> Esta institución estará compuesta de una mezcla de miembros jóvenes y ancianos, que sesionará obligatoriamente todos los días desde antes del alba hasta la salida del sol. Pero cada uno de éstos no ha de participar solo, sino que debe ir con un joven de entre treinta y cuarenta años, el que a él le agrade. Las conversaciones de su sesión deben girar siempre tanto sobre las leyes de la ciudad propia, como también si se enteran de que en otro sitio hay algo importante en esos temas y, en especial, sobre las materias que en este análisis parecieren ser convenientes para que el que las aprenda se haga más despierto, mientras que si no las aprenden, las leyes les parecerán más oscuras y turbias. Lo que de esto elijan los más ancianos, deben aprenderlo los más jóvenes con total dedicación[121].

Es justamente esta combinación entre ambos grupos de guardianes de la ley, los más ancianos (versados en filosofía y asemejados, en términos psico-políticos, al intelecto) y los jóvenes elegidos (mensajeros de aquéllos respecto de todo lo que sucede en la ciudad, y semejantes a las correas de transmisión de «las percepciones más bellas»[122]), la que le permite a Platón hallar una garantía real para salvaguardar el orden político de acuerdo con la ley, meta última reiterada a lo largo del diálogo. En este sentido el intelecto (guardias ancianos), mezclado con las percepciones más bellas (guardianes jóvenes), asegura no sólo la salvación y conservación en el plano individual, sino también —paralelismo individuo-*pólis* mediante— en el político.

Una vez que sus miembros cuenten con la educación superior filosófico-teológica arriba mencionada (sobre la cual, por otra parte, hasta tanto no se haya establecido la junta misma es

[121] *Leyes* XII 951d4-7, e3-952a7. Cfr. en la misma línea XII 960e9-969c1.
[122] *Leyes* XII 961d7-10.

imposible precisar un plan y período de estudios por escrito, de modo que su enseñanza debe implicar necesariamente una estrecha y prolongada relación personal entre maestro y alumno[123]), la junta nocturna se erigirá como el ancla o guardia suprema que preservará el orden de la ciudad de acuerdo con la ley, prescribiendo por medio de normas escritas sus reales atribuciones en materia educativa. Platón concluye las *Leyes* con la recomendación a Clinias (el encargado de fundar la colonia cretense) de abocarse a la tarea de selección, educación y organización de dicha junta nocturna, órgano supremo al que habrá que confiarle la futura ciudad de los magnesios. Más allá de los contados pasajes del libro XII relevados, el peso de la teoría de las Ideas no se deja sentir en *Leyes*. Ello termina de alguna manera por resignificar allí el alcance y la función del filósofo-rey, cuyo conocimiento siempre estuvo desde *República* vinculado estrechamente con la captación sinóptico-dialéctica de las Ideas[124]. No es casual que el debilitamiento de la presencia del tópico del filósofo-rey en *Leyes* termine por hallar su correlato en el debilitamiento de la presencia de las Ideas[125]. Porque al fin y al cabo lo que Platón se propuso en este diálogo no fue tanto apuntalar el primer y mejor orden político (ya desarrollado, por lo demás, en *República*), sino —más modestamente— atender a lo más urgente y necesario, es decir, a la pintura normativa de una ciudad bien administrada que, en ausencia del primer orden político, llegue a alcanzar, sobre la base de ciudadanos bien educados, la corrección total en la práctica de la virtud[126]. La omnipresente regulación de la vida de los habitantes que

[123] Sobre la inconveniencia de poner por escrito las enseñanzas filosóficas y, en consecuencia, la necesidad de una larga e íntima relación personal en lo que respecta a la transmisión de tal tipo de conocimiento primordial, cfr. *Carta* II 314b7-c6, *Carta* VII 341c4-d2.
[124] *República* VII 537c7: «Porque el que tiene visión de conjunto (*synoptikòs*) es dialéctico (*dialektikós*)».
[125] Véase al respecto SCHOFIELD, 1999, pp. 212-241.
[126] GRUBE, 1973, p. 85, destaca al respecto que *Leyes* constituye fundamentalmente un tratado de política práctica: «No debemos, por tanto, esperar ninguna discusión profunda sobre metafísica, lógica o psicología; tampoco hay referencia directa a la teoría de las Ideas».

supone el código legal proyectado en *Leyes* se explica, en efecto, a partir del supuesto platónico de la debilidad general que caracteriza la naturaleza humana, debilidad frente a la cual «la voz de la ley»[127], única voz de mando en la futura ciudad de Magnesia, opera como prevención (vía preámbulo) y, en caso de infracción, posible cura mediante el castigo; pues, como afirma Platón tras la máscara del ateniense, no se está, como los antiguos legisladores, legislando para los héroes (hijos de dioses) y su progenie, «sino que ahora legislamos como hombres para simiente de hombres»[128].

[127] *Leyes* XI 938a7.
[128] *Leyes* IX 853c6-e1.



Conclusión:

Tras las huellas del régimen político más genuino

Si bien tanto la *pólis* ideal de *República* como la colonia cretense de *Leyes* representan ciudades nacidas de la palabra, es decir, órdenes políticos forjados como propuestas teóricas (aspecto mencionado en reiteradas ocasiones[1]), a lo largo del libro observamos que Platón nunca emprende su investigación acerca de lo político en abstracto sino que pone en práctica un abordaje de naturaleza dual, el cual supone un ojo puesto en el análisis histórico de algunas formas de organización política del pasado y de su época (como, en el caso de *Leyes*, la de los persas, cretenses, espartanos y atenienses), y otro puesto en la elaboración de una alternativa política de cuño personal, surgida a partir del contraste con tales formas o como una versión correctiva de las mismas: «Esto podemos criticar a los llamados políticos y legisladores, a los de antes y a los de ahora, para descubrir, investigando las causas de ello, qué otra cosa hay que hacer diferentes de éstas»[2]. Más puntualmente, tal alternativa es el resultado de la combinación entre el abierto rechazo a las formas de gobierno imperantes en la sociedad ateniense de los siglos V y IV a. C. (atravesada por la oposición oligarquía-democracia) y una nueva plataforma metafísica (teoría de las Ideas) para pensar y fundamentar la política. La génesis y desarrollo del programa filosófico-político de Platón puede verse como un emergente de dicha tensión estructurante. En este sentido, su actitud crítica nunca deviene puramente negativa o mera expresión de descontento y decepción frente al cuadro político de la

[1] Véase, entre otros pasajes, *República* II 369c9, *Leyes* V 736b5-6.
[2] *Leyes* III 693a5-b1.

época, sino que demuestra a la vez —y en ello creemos que reside el mérito principal de su apuesta teórica— una firme voluntad de elaboración de un proyecto político alternativo que llegue alguna vez a consumarse.

De allí que, frente a los problemas relativos a su efectiva instrumentación, el primer y mejor orden político (semejante a una ciudad de dioses o de hijos de dioses) delineado teóricamente en *República* termine, de manera correlativa a la teoría de las Ideas sobre la que se fundamentaba, perdiendo en *Leyes* protagonismo a favor de la nomocracia, forma de gobierno que más se aproxima en excelencia al primer orden ideal y detenta una mayor viabilidad. Aunque en sus tres diálogos políticos por excelencia, *República*, *Político* y *Leyes*, Platón es consciente y da cuenta al mismo tiempo de los problemas que conducen a la disgregación de su anhelado sistema político, en *Leyes* (y en parte ya antes en *Político*) es donde se aviene a proponer una plataforma jurídica que sirva de soporte para el sostenimiento del régimen político más adecuado en ausencia del ideal; preservación que sólo es factible dentro del marco de un ordenamiento basado en la observancia y respeto de la ley, es decir, en una ciudad donde tanto los magistrados como los ciudadanos se sientan servidores de las leyes: «En efecto, en la [ciudad] en que la ley esté eventualmente dominada y no tenga poder, veo su ya pronta destrucción»[3]. Se trata, como vimos, de una opción de segundo grado en cuyo gobierno los hombres deben, para diferenciarse de las fieras más salvajes, promulgar y vivir de acuerdo con las leyes, y en la que la posibilidad de salvación de los Estados presentes y futuros ya no se halla supeditada a la *týche* salvadora de un tirano moderado. Como la naturaleza humana no nace con el conocimiento de lo que es conveniente en cuanto al orden político y, en consecuencia, el progreso de las sociedades se da al mismo tiempo hacia la virtud y el vicio, es preferible, en ausencia de ese joven tirano, que las *póleis* cuenten con un adecuado código legal que respalde las acciones que surjan

[3] *Leyes* IV 715d3-4.

de los miembros de su estructura administrativa, a fin de lograr una ciudad de gente respetuosa de la ley.

El saldo negativo, ilustrado a la luz de su experiencia siciliana, que trajo aparejado el tenaz empeño platónico en realizar en su totalidad la esperanza de que llegaran a coincidir en las mismas personas los filósofos y los conductores de grandes ciudades; en llegar a ver realizada en la práctica su pintura más hermosa de gobierno esbozada en *República,* resuena en *Leyes* por boca del personaje del ateniense: «Por la experiencia muy prolongada que tengo en la investigación de tales temas»[4]. Bajo la máscara de este personaje vimos, en efecto, cómo Platón procuraba justificar su nueva alternativa jurídico-política de gobierno, esgrimida en respuesta a las serias dificultades que entrañaba el tópico del filósofo-rey. De allí que, frente al progresivo descubrimiento de sus límites prácticos, el verdadero político terminara siendo ubicado, en tanto paradigma u horizonte regulativo a seguir, «aparte» o «separado» (variantes del verbo *ekkríno*) de los regímenes políticos de hecho (imitativos e imperfectos); situado, a la manera de un modelo en el cielo, bajo la enorme distancia que media entre un dios y los hombres: «A éste [*i.e.* al régimen político perfecto], en efecto, no cabe duda que hay que ponerlo aparte (*ekkritéon*) —como a un dios frente a los hombres (*oîon theòn ex anthrópon*)— de todos los demás regímenes políticos»[5]. Aunque no exactamente en el sentido mentado en este pasaje platónico, cabe recordar aquí, por su aire de familia, lo que más tarde expresará Aristóteles en la *Política* respecto del hombre superior:

> Pero si hay un individuo tan distinguido por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás sean comparables con las de aquéllos, si son varios, y si es uno solo, con la de aquél, no hay que considerarlos como una parte de la ciudad, pues se les tratará injustamente si se les juzga dignos de los mismos derechos, siendo tan desiguales en virtud y en capacidad política; es natural que tal individuo fuera como un dios entre los hombres (*hósper gàr theòn en anthrópois*). De donde también resulta evidente que

[4] *Leyes* XII 968b7-9.

[5] *Político* 303b3-5.

> la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidad, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son ley (*autoì gár eísi nómos*)[6].

Pero todo ello no nos debe llevar a cifrar la cuestión política en Platón en los términos de una contraposición entre idealismo y realismo. Ni *República*, en efecto, implica una confianza ciega en el ideal (de allí los pasajes en los que leímos una clara conciencia respecto de las dificultades prácticas que entrañaba la pintura más hermosa de gobierno[7]), ni *Leyes* se reduce a un extremado realismo político. La cuestión, como vimos, es un tanto más compleja que lo que supone un brusco cambio de pensamiento que va de un idealismo optimista a un desesperanzado realismo político, como señalan los que suscriben la lectura tradicional[8]. Si bien Platón advierte que respecto del régimen más genuino del filósofo-rey podemos, para retomar sus palabras del *Político*, pasarnos la vida siguiendo sus huellas (así lo demuestran, por lo demás, sus tres viajes a Siracusa tras las huellas del ideal), la progresiva revalorización del papel de la ley[9] en *Político* y *Leyes* no implica su renuncia terminal a ver realizada alguna vez la pintura de *República*, es decir, la posibilidad de que algunos descendientes de reyes o gobernantes resulten ser filósofos por naturaleza[10]. Como apuntamos en su momento, el hecho de erigir su primer y mejor orden político como un ideal inalcanzable en los mismos términos que supone el modelo (*parádeigma*), no significa que la *pólis* platónica se limite a una mera abstracción teórica, inviable en la

[6] ARISTÓTELES, *Política* III 13 1284a3-14.
[7] Cfr., entre otros pasajes, *República* IX 592a10-b5. Para el tema del idealismo político de *República*, cfr. STRAUSS, 2006, p. 184.
[8] Entre los partidarios de tal cambio de mentalidad, cfr., entre otros, GOULD, 1955, p. 214, para quien se advierte en Platón una creciente desesperanza, pesimismo o resignación respecto del ideal delineado en *República*; ROWE, 1979, p. 167; GUTHRIE, 1992, pp. 197-198, 206 y 399; CANTO-SPERBER, 2000, pp. 291-292, y 294-295; y CARTLEDGE, 2000, p. 160.
[9] Cfr. MORROW, 1971, p. 154.
[10] *República* VI 502a8-b5. Sobre esta pervivencia del tópico de *República*, cfr. ZEITLIN, 1997, p. 23.

práctica y sustraída al devenir histórico, sino que se trata más bien de un horizonte regulativo que apunta fundamentalmente a señalar un nuevo camino y la meta que debería perseguir de allí en más la verdadera política:

> Mas para nosotros honra es, para decirlo en una palabra, seguir a los mejores y, si se puede, mejorar lo peor, y llevar a cabo esa tarea de la mejor manera posible. De todas formas, debemos pensar que lo que hemos expuesto ahora nunca va a encontrar circunstancias tales que posibiliten que todo llegue a darse tal como se ha planeado. Pero creo que, en cada una de las cosas que van a nacer, lo más lógico es que el que muestra el modelo (*parádeigma*) de cómo debe llegar a ser lo que se está intentando no se quede corto en nada de lo que es lo más bello y verdadero. No obstante, aquel al que le sea imposible realizar algo, debe dejarlo y no hacerlo, pero debe planear cómo se puede dar lo que más se aproxima y es más afín a lo que conviene hacer entre las demás posibilidades y permitir al legislador terminar lo que se propone[11].

A la luz de los diálogos examinados, podría decirse que Platón nunca da marcha atrás en su intento de buscar un sistema político que implique, tal como —a modo de última palabra sobre el tema— sostiene en *Leyes*, una imitación de la vida más bella y mejor[12].

Más que una contraposición entre idealismo y realismo, en el arco conceptual que va del filósofo-rey de *República* al gobierno de la ley en *Leyes*, pasando por el político-rey del *Político*, observamos más bien una reorientación del ideal en los términos de un distanciamiento relativo. Al respecto pueden mencionarse algunas posiciones interpretativas que —con claras diferencias de matices— establecen líneas de continuidad entre los proyectos políticos de *República* y *Leyes*, en el sentido

[11] *Leyes* V 728c6-8, 745e7-746c5. Es interesante al respecto la lectura de HEGEL, 1988 [1821], pp. 58-59, 306-307, obs. al § 185; 1955 [1833], pp. 218-219, la cual se levanta contra la supuesta abstracción teórica mentada en la *República* platónica, concibiendo a ésta como reacción crítica frente a un momento de corrupción y decadencia en la eticidad griega, o, para decirlo en sus términos, frente a la irrupción del «principio de la particularidad independiente».
[12] *Leyes* VII 817b3-4.

de que no habría entre ambas obras cambios sustanciales en lo que toca a la visión fundamental (*i.e.* la presencia en la cima del poder de gobernantes contemplativos o en posesión de la ciencia dialéctica), pero sí en lo que concierne a otros aspectos como, por ejemplo, el escaso tratamiento que tiene en *Leyes* la teoría de las Ideas y el método dialéctico[13]. Refiriéndose puntualmente a la expresión del *Político* «como a un dios frente a los hombres», Vlastos señala que a través de ella Platón no quiere decir que sea imposible que alguna vez se dé un rey filósofo, sino que eso es lo que acontece *en el presente*; de modo tal que lo que nos estaría sugiriendo es que el verdadero político no existe *ahora,* pues no contamos con una matriz social adecuada[14]. Para otros intérpretes la actitud de Platón debe ser leída en los términos de un alejamiento *gradual* del ideal[15], en tanto que en *Leyes* su objetivo pasaría fundamentalmente por un acercamiento o traducción de las instituciones de la *República* a las posibilidades ofrecidas por la vida real[16]. En la línea de concebir las *Leyes* como la mejor concreción posible del ideal contenido en *República*, Saunders señala que, al ocuparse las *Leyes* de una *politeía* modificada y realizada en las condiciones de este mundo, entre ambos proyectos de Estado no cabe advertir grandes divergencias ya que se trata simplemente de diferentes lados de la misma tela, es decir, que ambos diálogos implican «el mismo Estado platónico, pero situados en dos posiciones de una misma escala móvil de madurez política»[17]. Otros intérpretes conciben las *Leyes* como la fuente primaria y a *República* como una especie de prolegómeno destinado a establecer los principios fundamentales[18]. En ese sentido, si nos situamos —como sugiere Kahn— en el nivel de la alta teoría, el ideal político de Platón no manifiesta cambios

[13] FESTUGIÈRE, 1936, pp. 423 y 444. Cfr. en la misma línea BROCHARD, 1940, p. 150; y JAEGER, 1957, p. 1016, n.º 6.

[14] VLASTOS, 1957, pp. 235-236.

[15] GRUBE, 1973, pp. 424-425, 426 y 429.

[16] CORNFORD, 1974, p. 124.

[17] SAUNDERS, 1970, p. 28; 1998, pp. 326 y 340.

[18] STALLEY, 1983, p. 22.

sustanciales entre sus tres obras políticas capitales; pero si bien el enfoque unitario es correcto en el nivel de la teoría ideal, «necesitamos además una perspectiva biográfica o evolutiva para dar cuenta de las innegables diferencias de doctrina y enfoque entre la *República*, el *Político* y las *Leyes*»[19]. Por último, cabe destacar intérpretes que, más que una corrección tardía o moderación del enfoque de *República*, hallan en *Leyes* la verdadera política platónica, en tanto se trata de una política fundada a partir de sus propias condiciones de posibilidad[20]. Como al respecto señala Lisi, las *Leyes* constituyen «un proyecto político abierto que realiza lo mejor posible la idea del bien en la comunidad y que puede aplicarse ya a la realidad. Lejos de ser una expresión de la resignación del viejo Platón, son un vigoroso proyecto optimista y abierto al futuro»[21].

Aun cuando el viejo tópico de *República* haya dejado de ser para el Platón de vejez la tabla de salvación (cada vez más ligada, por otra parte, a la intervención redentora de la *týche* divina) a la que siempre terminaba apelando en el pasado, la guía de la inteligencia encarnada en el filósofo-rey sigue prevaleciendo todavía en *Leyes* como el título más importante para acceder al gobierno de una *pólis*, así como el horizonte de referencia a la hora de evaluar los sistemas políticos de su época y del pasado:

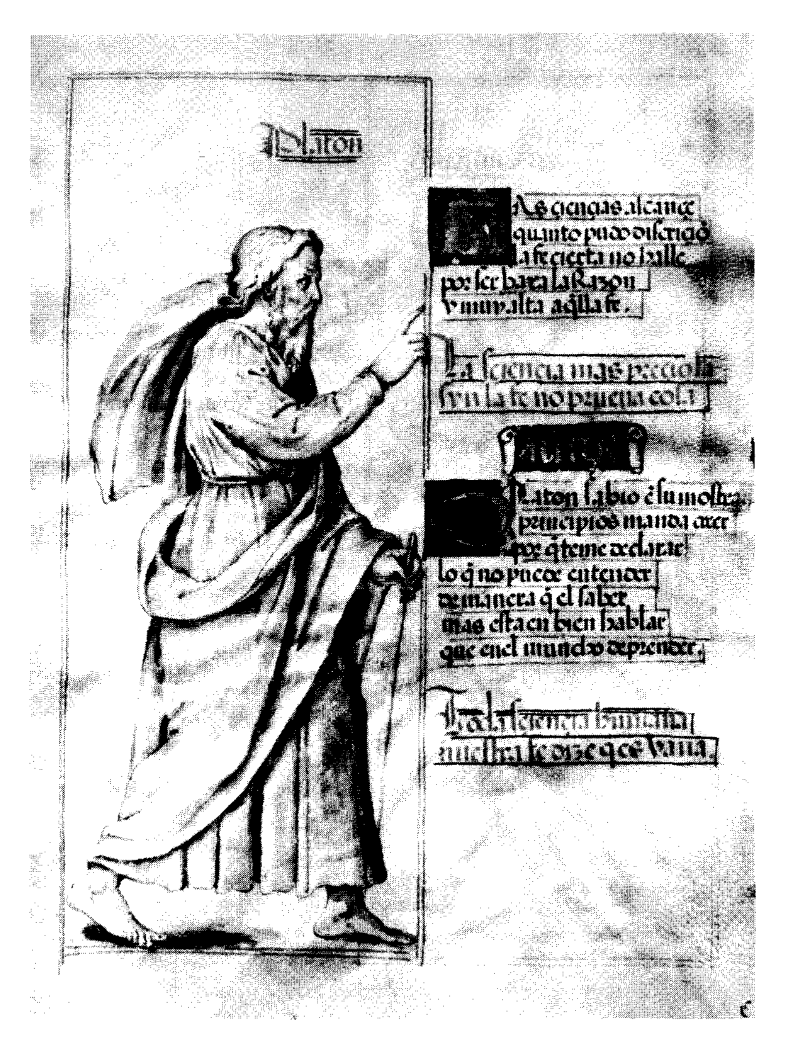
> Pero el título más importante, así parece, sería el sexto, el que ordena que el ignorante obedezca y que el inteligente guíe y gobierne. Y éste al menos, sapientísimo Píndaro, no diría yo precisamente que es un gobierno contra la naturaleza, sino de acuerdo con la naturaleza de la ley sobre los que la acatan voluntariamente, mas un gobierno de índole no violenta[22].

[19] KAHN, 1995, p. 54.

[20] BALAUDÉ, 1995, p. 32; y LAKS, 2007, pp. 106-108.

[21] LISI, 1999, p. 57.

[22] *Leyes* III 690b8-c3. Para esta preferencia por el gobernante absoluto, cfr. asimismo *Leyes* V 735d2-8, donde Platón vuelve a dejar en claro que sólo aquél puede encarar la mejor y más radical limpieza de la ciudad.



Representación de Platón en una miniatura atribuida al pintor español del Renacimiento Pedro Berruguete. El legado del pensador griego ha sido objeto de interpretaciones y polémicas a lo largo de la historia y posiblemente en los siglos venideros seguirá siendo un referente entre los que busquen respuestas al destino del ser humano entre la realidad y la utopía.

Partiendo de su fallida experiencia política relatada en la *Carta* VII, y de la «segunda navegación» emprendida en *Político*

y sistematizada en *Leyes*, puede decirse que Platón arriba a un término medio entre ambas posiciones (la ideal y la posible), esto es, a un nuevo programa de gobierno resultado de una combinación de *prâxis* política y reflexión teórico-filosófica. Sin abandonar, en efecto, la esperanza contenida en aquella pintura perfecta de gobierno plasmada en *República* sobre la base de condiciones ideales, se aboca en su vejez a desarrollar una segunda opción más apegada al plano práctico, con vistas a lograr, si no la ideal, al menos la mejor *politeía* posible según condiciones realmente existentes[23]. Una ciudad superior a la mayoría, en la que gobernantes y gobernados se hallen al resguardo del imperio de la ley.

Más allá de que, tal como reza aquel proverbio citado con frecuencia en los diálogos, todas las grandes empresas son peligrosas y lo hermoso es verdaderamente difícil[24], y de las dificultades que implica el ejercicio de lo que para Platón constituye la verdadera política o, lo que es lo mismo, la auténtica filosofía[25], lo cierto es que en el tránsito hacia el régimen político más genuino quedaron en pie algunos ejes centrales en torno a los cuales —simplificando— gira su pensamiento político desde la *Apología* a las *Leyes*: en primer lugar, la imperiosa necesidad de una fundamentación

---

[23] Respecto de esta distinción entre el mejor régimen político en sentido absoluto y el mejor en relación con las circunstancias dadas, cfr. especialmente ARISTÓTELES, *Política* IV 1, 1288b24-27: «Pues quizás es imposible alcanzar el mejor [régimen político] para muchos; de ahí que el buen legislador y el verdadero político no han de ignorar cuál es el régimen absolutamente mejor y cuál es el mejor según las circunstancias». Sobre la tensión entre el enfoque ideal y real de la política platónica, cfr., entre otros, GUTHRIE, 1992, pp. 198 y 207, para quien en el *Político* Platón combina lo ideal y lo práctico de una forma única y extraña; SAUNDERS, 1998, p. 340; y LANE, 1995, pp. 276-277, quien traza una distinción entre dos clases de política ideal: «estática» en el caso de *República* y «dinámica» (*i.e.* la perspectiva del tiempo como medio dinámico dentro del cual acaecen los conflictos políticos) en el de *Político*.

[24] Otras apariciones del proverbio «las cosas bellas son difíciles» (*chalepà tà kalá*) pueden hallarse asimismo en *Hipias mayor* 304e8, *Crátilo* 384b1, 416b6-7, *República* IV 435c8.

[25] Sobre el filósofo como el verdadero político, cfr. SIMETERRE, 1948, p. 156.

epistémico-filosófica de la política o, para decirlo en sus palabras, la cuestión de cómo debe practicar la filosofía una ciudad que no quiera perecer[26]; en segundo lugar, la postulación de un horizonte paradigmático como ideal regulativo en materia política; en tercer lugar, el tópico de que el verdadero político (ya se trate de los perfectos guardianes de *República* como de los guardianes de la ley en *Leyes*) no debe gobernar en función de intereses individuales, sino siempre con la mira puesta en el conjunto de la *pólis* o bien común[27]; y por último, y en estrecha relación con lo anterior, la meta que para Platón —y, en términos generales, para toda la teoría política griega— debe perseguir de aquí en más la política: el dispensar con inteligencia y ciencia a los ciudadanos lo que es más justo, a fin de hacerlos mejores de lo que eran: «El pensamiento político griego —apunta Düring— estaba orientado hacia lo práctico: se planteaba concretamente la cuestión sobre cómo podrían ser mejoradas las condiciones políticas existentes o ser hechas más estables»[28]. Esta meta, que conserva aún hoy plena vigencia, se halla de alguna manera condensada en aquel breve pasaje de *Leyes* que presupone el paralelismo estructural individuo-*pólis*, vertebrador, como vimos, del pensamiento político platónico: «En efecto, hemos dicho todo eso por ver cómo podría habitarse de la mejor manera una ciudad y, en particular, cómo alguien podría vivir bien»[29].

Para terminar, vale la pena recordar aquellas palabras dirigidas por Platón, bajo la máscara del personaje del ateniense, a los guardianes de la ley, las cuales pueden hacerse extensivas al esbozo de su propio pensamiento político plasmado en *República*, *Político* y *Leyes*, bosquejo cuya tarea de com-

[26] *República* VI 497d8-10.

[27] Cfr., entre otros pasajes examinados, *Leyes* XI 923b4-6.

[28] DÜRING, 1987, p. 738. Cfr. en la misma línea WIELAND, 1988, p. 14: «En todo caso, el gran descubrimiento de la filosofía práctica clásica fue que acerca de la cuestión de cómo se ha de vivir puede decidirse sobre la base de una reflexión racional».

[29] *Leyes* III 702a7-b1, y asimismo V 730b34.

pletarlo en sus rasgos esenciales continúa, veinticinco siglos después, dependiendo al fin y al cabo de nosotros:

> Queridos protectores de las leyes, dejaremos muchísimas deficiencias en cada uno de los asuntos que hemos regulado por medio de leyes —es inevitable, no hay duda—; sin embargo, en lo posible, no dejaremos inconcluso lo importante y el conjunto, como en una especie de esbozo. Vosotros deberéis terminar el bosquejo[30].

[30] *Leyes* VI 770b4-8.



Bibliografía

1. FUENTES PRIMARIAS: EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

1.1. De la obra completa de Platón

AAVV (1920-1964): *Platon, Oeuvres Complètes*, 27 vols., Les Belles Lettres, París.
AAVV (1981-1999): *Platón, Diálogos*, 9 vols., Gredos, Madrid.
Burnet, J. (1900-1907): *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford (vol. I: E. A. Duke *et al.*, 1995).
Cooper, J. M. (1997): *Plato, Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianápolis.
Goldschmidt, V. (1947): *Les dialogues de Platon*, Presses Universitaires de France, París.
Hamilton, E. y Cairns, H. (1961): *The Collected Dialogues of Plato including the Letters*, Princeton University Press, Princeton.
Jowett, B. (1953 [1892]): *The Dialogues of Plato*, 4 vols., Oxford University Press, Oxford.
Robin, L. y Moreau, J. (1940-1942): *Oeuvres complètes*, 2 vols., Gallimard, París.

1.2. De las obras platónicas seleccionadas

Apología

Brisson, L. (1997): *Platon,* Apologie de Socrate-Criton, GF-Flammarion, París.
Calonge, J. (1981): «Platón, *Apología de Sócrates*», en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid.
Croiset, M. (1953): «Platon, *Apologie de Socrate*», en *Platon, Oeuvres complètes*, t. I, Les Belles Lettres, París.
Eggers Lan, C. (1998): *Platón,* Apología de Sócrates, Eudeba, Buenos Aires.
Noussan-Lettry, L. (1973): *Platón,* Apología de Sócrates, Astrea, Buenos Aires.
Vigo, A. (1997): *Platón,* Apología de Sócrates, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

Critón

Calonge, J. (1981): «Platón, *Critón*», en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid.
Croiset, M. (1953): «Platon, *Criton*», en *Platon, Oeuvres complètes*, t. I, Les Belles Lettres, París.
Eggers Lan, C. (1987): *Platón,* Critón, Eudeba, Buenos Aires.
Noussan-Lettry, L. (1973): *Platón,* Critón, Astrea, Buenos Aires.
Rico Gómez, M. (1970): *Platón,* Critón, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Protágoras

Croiset, A. y Bodin, L. (1955): «Platon, *Protagoras*», en *Platon, Oeuvres complètes*, t. III, 1, Les Belles Lettres, París.
Divenosa, M. (2006): *Platón,* Protágoras, Losada, Buenos Aires.
García Gual, C. (1981): «Platón, *Protágoras*», en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid.
Ildefonse, F. (1997): *Platon,* Protágoras, GF Flammarion, París.
Taylor, C. C. W. (1976): *Plato,* Protagoras, Oxford University Press, Oxford.

Gorgias

Calonge, J. (1983): «Platón, *Gorgias*», en *Diálogos*, vol. II, Gredos, Madrid.
Canto-Sperber, M. (1987): *Platon,* Gorgias, GF Flammarion, París.
Croiset, A. y Bodin, L. (1955): «Platon, *Gorgias*», en *Platon, Oeuvres complètes*, t. III, 2, Les Belles Lettres, París.
Dodds, E. R. (1959): *Plato,* Gorgias, Oxford University Press, Oxford.
Irwin, T. (1979): *Plato,* Gorgias, Oxford University Press, Oxford.

Menón

Bluck, R. S. (1961): *Plato's* Meno, Cambridge University Press, Cambridge.
Canto-Sperber, M. (1991): *Platon,* Menon, GF Flammarion, París.
Croiset, A. y Bodin, L. (1955): «Platon, *Ménon*», en *Platon, Oeuvres complètes*, t. III, 2, Les Belles Lettres, París.
Day, J. M. (ed.) (1994): *Plato's* Meno *in Focus*, Routledge, Londres.
Divenosa, M. (2008): *Platón,* Laques, Menón, Losada, Buenos Aires.
Olivieri, F. J. (1983): «Platón, *Menón*», en *Diálogos*, vol. II, Gredos, Madrid.
Ruiz de Elvira, A. (1958): *Platón,* Menón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

República

ADAM, J. (1902): *The* Republic *of Plato*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge (2.ª ed. introducida por D. A. Rees, 1963).
BLOOM, A. (1968): *The* Republic *of Plato*, Basic Books, Nueva York.
CAMARERO, A. (1998): *Platón,* República, Eudeba, Buenos Aires.
CORNFORD, F. M. (1941): *The* Republic *of Plato*, Oxford University Press, Oxford.
CHAMBRY, É. (1947, 1949, 1957): «Platon, *La République*», en *Platon, Oeuvres complètes*, t. VI , VII, 1-2, Les Belles Lettres, París.
DIVENOSA, M. y MÁRSICO, C. (2005): Platón, *República*, Losada, Buenos Aires.
EGGERS LAN, C. (1986): «Platón, *República*», en *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Madrid.
GRUBE, G. M. A. (1992): *Plato,* Republic, Hackett Publishing Company, Indianápolis.
LEE, H. D. P. (1955): *Plato,* The Republic, Penguin Books, Harmondsworth.
LEROUX, G. (2002): *Platon*, La République, GF Flammarion, París.
PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M. (1949): *Platón*, La República, 3 vols., Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
PACHET, P. (1993): *Platon,* La République, Gallimard, París.
REEVE, C. D. C. (2004): *Plato,* Republic, Hackett Publishing Company, Indianápolis.
ROSEN, S. (2005): *Plato's* Republic. *A study*, Yale University Press, New Haven-Londres.
SHOREY, P. (1930): *Plato*, Republic, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge.
SLINGS, S. R. (2003): *Platonis republicam, recognovit brevique adnotatione critica instruxit,* Oxford University Press, Oxford.

Político

ANNAS, J. y WATERFIELD, R. (eds.) (1995): *Plato*, Statesman, Cambridge University Press, Cambridge.
BENARDETE, S. (1984): *Plato's* Statesman, The University of Chicago Press, Chicago-Londres.
BRISSON, L. y PRADEAU, J.-F. (2003): *Platon*, Le Politique, GF Flammarion, París.
DIÈS, A. (1950): «Platon, *Le Politique*», en *Platon, Oeuvres complètes*, t. IX, 1, Les Belles Lettres, París.
GONZÁLEZ LASO, A. (1981): *Platón*, El Político, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
ROWE, Ch. (1995): *Plato,* Statesman, Aris and Phillips, Warminster.
SANTA CRUZ, M. I. (1988): «Platón, *Político*», en *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid.
SKEMP, J. B. (1952): *Plato's* Statesman, Routledge-Kegan Paul, Londres.

Leyes

BURY, R. G. (1928): *Plato*, Laws, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge.
DES PLACES, É. y DIÈS, A. (1951, 1956): «Platon, *Les Lois*», en *Platon, Oeuvres complètes*, t. XI, 1-2; XII, 1-2, Les Belles Lettres, París.
ENGLAND, E. B. (1921): *The Laws of Plato*, 2 vols., Manchester University Press, Manchester.
LISI, F. (1999): «Platón, *Leyes*», en *Diálogos*, vols. VIII-IX, Gredos, Madrid.
PANGLE, Th. L. (1980): *The Laws of Plato*, Basic Books, Nueva York.
PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M. (1960): *Platón*, Las Leyes, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
SAUNDERS, T. J. (1970): *Plato*, The Laws, Penguin Books, Harmondsworth.

Cartas

BLUCK, R. S. (1947): *Plato's Seventh and Eighth Letters*, Cambridge University Press, Cambridge.
HAMILTON, W. (1973): *Plato,* Phaedrus and Letters VII and VIII, Penguin Books, Harmondsworth.
SOUILHE, J. (1949): «Platon, *Lettres*», en *Platon, Oeuvres complètes*, t. XIII, 1, Les Belles Lettres, París.
ORANZO, M. (1970): *Platón, Las cartas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
ZARAGOZA, J. (1992): «Platón, Cartas», en *Diálogos*, vol. VII, Gredos, Madrid.

1.3. OTROS

ALAMILLO, A. (1981): *Sófocles, Tragedias*, Gredos, Madrid.
ARAUJO, M. y MARÍAS, J. (1949): *Aristóteles,* Ética a Nicómaco, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
BEKKER, I. (1831-1870): *Aristotelis* Opera, 5 vols., Academia Regia Borussica, Berlín.
BLUCK, R. S. (1955): *Plato's* Phaedo, Routledge-Kegan Paul, Londres.
BRISSON, L. (1998): *Platon*, Le Banquet, GF Flammarion, París.
BURY, R. G. (1932): *The* Symposium *of Plato*, W. Heffer and Sons, Cambridge.
BYWATER, I. (1894): *Aristotelis* Ethica Nicomachea, Oxford University Press, Oxford.
CALVO, J. L. (1993): *Homero,* Odisea, Cátedra, Madrid.
CALVO MARTÍNEZ, T. (1994): *Aristóteles,* Metafísica, Gredos, Madrid.
CANTO, M. (1989): *Platon*, Euthydème, GF Flammarion, París.
CORDERO, N. L. (1993): *Platon*, Le Sophiste, GF Flammarion, París.
CROISET, M. (1953): «Platon, *Alcibiade*», en *Platon, Oeuvres complètes*, t. I, Les Belles Lettres, París.

DIELS, H. y KRANZ, W. (1951-1952 [1903]): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Weidmann, Berlín.
EGGERS LAN, C. (1967): *El* Fedón *de Platón*, Eudeba, Buenos Aires.
EGGERS LAN, C. y JULIÁ, V. E. (1978): *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Gredos, Madrid.
GARCÍA BACCA, J. D. (1946): *Jenofonte*, Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
GARCÍA GUAL, C. y PÉREZ JIMÉNEZ, A. (2004): *Aristóteles*, Política, introducción y notas de S. Rus Rufino, Tecnos, Madrid.
GARCÍA NOVO, E. (1982): *Aristófanes*, Las Nubes, Alianza Editorial, Madrid.
GARCÍA VALDÉS, M. (1984): *Aristóteles*, Constitución de los atenienses, Gredos, Madrid.
GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J. Y. (1970): *Aristote*, L'Éthique a Nicomaque, vols. I, 1- 2; II 1-2, Publications Universitaires, Lovaina.
GIL, L. (1983): *Platón*, El banquete, Fedón, Fedro, Orbis, Buenos Aires.
HACKFORTH, R. (1955): *Plato's* Phaedo, Cambridge University Press, Cambridge.
HICKS, R. D. (1925): *Diogenes Laertius*, Lives of Eminent Philosophers, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge.
JULIÁ, V. (2004): *Platón*, Banquete, Losada, Buenos Aires.
KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M. (1970): *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid.
LÓPEZ EIRE, A. (1993): *Homero*, Ilíada, Cátedra, Madrid.
MELERO BELLIDO, A. (1996): *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid.
PEREA MORALES, B. (1986): *Esquilo, Tragedias*, Gredos, Madrid.
PÉREZ JIMÉNEZ, A. y MARTÍNEZ DÍEZ, A. (1978): *Hesíodo, Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid.
PRADEAU, J.-F. y FRONTEROTTA, F. (2005): *Platon, Hippias majeur, Hippias mineur*, GF Flammarion, París.
RANZ ROMANILLOS, A. (1939): *Plutarco*, Vidas paralelas, vol. II, Losada, Buenos Aires.
— (1951): *Plutarco*, Vidas parelelas, vol. VII, Losada, Buenos Aires.
RACIONERO, Q. (1990): *Aristóteles*, Retórica, Gredos, Madrid.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F. y RODRÍGUEZ SOMOLINOS, J. (1995): *Aristófanes*, Las nubes, Las ranas, Pluto, Cátedra, Madrid.
ROSS, W. D. (1948): *Aristotle's* Metaphysics, 2 vols., Oxford University Press, Oxford.
— (1957): *Aristotelis* Politica, Oxford University Press, Oxford.
SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. (2005): *Aristóteles*, Política, Losada, Buenos Aires.
— (2007): *Platón*, Fedro, Losada, Buenos Aires.
TRICOT, J. (1959): *Aristote*, Étique à Nicomaque, Vrin, París.
VALLEJO CAMPOS, Á. (2005): *Aristóteles*, Fragmentos, Gredos, Madrid.
VICAIRE, P. (1985): *Platon*, Phèdre, en *Oeuvres Complètes*, t. IV, 3, Les Belles Lettres, París.
ZARAGOZA, J. (1993): *Jenofonte*, Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates, Gredos, Madrid.

2. LEXICOLOGÍA

AST, F. (1956): *Lexicon Platonicum sive Vocum Platonicorum Index* (1835-1838), 2 vol., Rudolf Habelt Verlag, Bonn.
BRANDWOOD, L. (1976): *A Word Index to Plato*, W. S. Maney and Son Ltd., Leeds.
CHANTRAINE, P. (1968): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoires des mots*, Klincksieck, París.
GRIMAL, P. (1951): *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona.
LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. y JONES, H. S. (1940): *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford.
RADICE, R. (ed.) (2003): *Lexicon*, I, Plato, Biblia, Milán.

3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA CONSULTADA

ALLEN, R. E. (1965): *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge-Kegan Paul, Londres.
— (1970): *Plato's Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*, Routledge-Kegan Paul, Londres.
ANNAS, J. (1981): *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford.
— (1999): «Plato's *Republic* and Feminism», en G. Fine, *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press, Oxford, pp. 265-279.
— (2000): «Platón», en J. Brunschwig y G. Lloyd (eds.), *El saber griego*, Akal, Madrid, pp. 535-551.
ANTON, J. P. y PREUS, A. (1989): *Essays in Ancient Greek Philosophy* III, State University of New York Press, Albany.
ASHBAUGH, A. F. (1991): «La verdad de la ficción (una lectura de *República* 376e5-377a6», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XVII, n.º 2, pp. 307-319.
ASMIS, E. (1992): «Plato on Poetic Creativity», en R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 338-364.
AUSTIN, M. y VIDAL-NAQUET, P. (1986): *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.
BADIOU, A. (1990): *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
BALAUDÉ, J.-F. (1995): «Le triptyque *République*, *Politique*, *Lois*: perspectives», en J.-F. Balaudé (ed.), *D'une cité possible. Sur le* Lois *de Plato*, Le temps philosophique 1, Nanterre, pp. 29-56.
BAMBROUGH, R. (ed.) (1967): *Plato, Popper and Politics. Some Contributions to a Modern Controversy*, Barnes and Noble, Cambridge-Nueva York.
BARIGAZZI, A. (1981): «Características culturales del siglo IV», en AAVV, *La crisis de la pólis. Historia, literatura, filosofía*, Icaria, Barcelona, pp. 11-47.
BARKER, E. (1918): *Greek Political Theory. Plato and his predecessors*, Bungay-Suffolk, Londres-Nueva York.

BECKMAN, J. (1979): *The religious Dimension of Socrates' Thought*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario.

BELFIORE, E. (1983): «Plato's Greatest Accusation against Poetry», en F. J. Pelletier y J. King-Farlow (eds.), *New Essays on Plato, Canadian Journal of Philosophy*, suppl., vol. IX, pp. 39-62.

BENARDETE, S. (1989): *Socrates' Second Sailing. On Plato's* Republic, The University Chicago Press, Chicago.

BENSON, H. H. (1992): *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, Oxford.

BEVERSLUIS, J. (2000): *Cross-examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge.

BLACKSON, Th. A. (1995): *Inquiry, Forms, and Substances. A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

BLÁZQUEZ, J. M.; LÓPEZ MELERO, R. y SAYAS, J. J. (1989): *Historia de Grecia Antigua*, Cátedra, Madrid.

BLUCK, R. S. (1949): «Plato's Biography: The Seventh Letter», *The Philosophical Review*, n.º 58/5, pp. 503-509.

BOBONICH, Ch. (1991): «Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*», *The Classical Quarterly*, n.º 41, 2, pp. 365-388.

— (1996): «Reading the *Laws*», en Ch. Gill y M. M. McCabe, *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford, pp. 249-282.

— (2002): *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*, Oxford University Press, Oxford.

BOERI, M. D. (1992): «El proyecto político de Platón», en M. D. Boeri y A. D. Tursi, *Teorías y proyectos políticos. De Grecia al Medioevo*, Docencia, Buenos Aires, pp. 65-113.

BRANDWOOD, L. (1990): *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge.

BRAVO, F. (2001): «La antítesis sofística *nomos-physis*», en *Estudios de filosofía griega*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 15-41.

BRICKHOUSE, Th. C. (1998): «The Paradox of the Philosophers' Rule», en N. D. Smith (ed.), *Plato. Critical Assessments*, vol. III, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 141-152.

BRICKHOUSE, Th. C. y SMITH, N. D. (1992): «The Formal Charges Against Socrates», en H. H. Benson, *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, Oxford, pp. 14-34.

— (1994): *Plato's Socrates*, Oxford University Press, Oxford.

BRISSON, L. (1982): *Platon, les mots et les mythes*, Maspero, París.

— (2000a): «La *Lettre* VII de Platon, une autobiographie?», en L. Brisson, *Lectures de Platon*, Vrin, París, pp. 15-24.

— (2000b): «Sur le *Protagoras*. Le mythe de Protagoras et la question des vertus», en L. Brisson, *Lectures de Platon*, Vrin, París, pp. 113-133.

— (2000c): «Interprétation du mythe du *Politique*», en L. Brisson, *Lectures de Platon*, Vrin, París, pp. 169-190.

— (2000d): «Les préambules dans les *Lois*», en L. Brisson, *Lectures de Platon*, Vrin, París, pp. 235-262.

— (2005a): «Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition», en P. Destrée y N. D. Smith, *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*, Academic Printing and Publishing, Kelowna, pp. 1-12.

— (2005b): «Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspects étiques, politiques et ontologiques de la critique de Platon», en M. Dixsaut (ed.), *Études sur la République de Platon*, n.º 1, Vrin, París, pp. 25-41.

BROCHARD, V. (1940): «Las *Leyes* de Platón y la teoría de las Ideas», en V. Brochard, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Losada, Buenos Aires, pp. 145-165.

BROWN, L. (1998): «How Totalitarian is Plato's *Republic*?», en E. N. Ostenfeld, *Essays on Plato's* Republic, Aarhus University Press, Aarhus, pp. 13-27.

BROWN, E. (2000): «Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers», *Ancient Philosophy*, n.º 20, pp. 1-17.

BRUN, J. (1961): *Platón y la Academia*, Eudeba, Buenos Aires.

BRUNSCHWIG, J. (1980): «Du mouvement et de l'immobilité de la loi», *Revue internationale de Philosophie*, n.º 34, pp. 512-540.

BRUNSCHWIG, J. y LLOYD, G. (eds.) (2000): *El saber griego*, Akal, Madrid.

BURNYEAT, M. F. (1999): «Utopia and Fantasy: The Praticability of Plato' Ideally Just City», en G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press, Oxford, pp. 297-308.

— (2002): «The Impiety of Socrates», en Th. C. Brickhouse y N. D. Smith (eds.), *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, Oxford University Press, Oxford, pp. 133-145.

BURY, J. B.; COOK, S. A. y ADCOCK, F. E. (1940): *The Cambridge Ancient History*, Cambridge University Press, Cambridge.

CARTLEDGE, P. (2000): «Utopía y crítica de la política», en J. Brunschwig y G. Lloyd (eds.): *El saber griego*, Akal, Madrid, pp. 150-161.

CANTO-SPERBER, M. (ed.) (2000): *Filosofía griega*, vol. I, Docencia, Buenos Aires.

CAPIZZI, A. (1986): «La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connexions avec les transformations de la société attique», en B. Cassin (ed.), *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Vrin, París, pp. 167-177.

CARONE, G. (2005): *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge.

CASSIN, B. (1994): «Del organismo al *picnic*. ¿Qué consenso para qué ciudad?», en B. Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Manantial, Buenos Aires, pp. 85-107.

— (2000): «Sofística», en J. Brunschwig y G. Lloyd (eds.): *El saber griego*, Akal, Madrid, pp. 744-757.

— (2008 [1995]): *El efecto sofístico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

CASSIRER, E. (1947): *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México.

CASTORIADIS, C. (2003): *Sobre* El Político *de Platón*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

CHERNISS, H. (1936): «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas», en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge-Kegan Paul, Londres, pp. 1-12.

COOK, A. (1996): «Plato and Poetry», *The Stance of Plato*, Littlefield Adams Books, Boston, pp. 75-97.

COOPER, J. M. (1999a): «The Unity of Virtue», en J. Cooper, *Reason and Emotion: Essays in Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton, pp. 76-117.

— (1999b): «Plato's *Statesman* and Politics», en J. Cooper, *Reason and Emotion: Essays in Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton, pp. 165-191.

— (2007): «Socrate et la philosophie comme manière de vivre», *Études Platoniciennes*, n.º IV, Les Belles Lettres, París, pp. 297-321.

CORDERO, N. L. (2008): *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Biblos, Buenos Aires.

CORNFORD, F. M (1912): «Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato», *The Classical Quarterly*, n.º 6, 4, pp. 246-265.

— (1932): «Mathematics and dialectic in the *Republic* VI-VII», en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge-Kegan Paul, Londres, pp. 61-95.

— (1974): «La comunidad platónica», en *La filosofía no escrita*, Ariel, Barcelona, pp. 95-126.

CROMBIE, I. M. (1979): *Análisis de las doctrinas de Platón*, t. I, Alianza, Madrid.

CROSS, R. C. y WOOZLEY, A. D. (1964): Plato's *Republic. A Philosophical Commentary*, St. Martin's Press, Nueva York.

CROSSMAN, R. H. S. (1937): *Plato Today*, Unwin books, Londres.

DAVIS, C. J. (1985): *Utopía y la sociedad ideal*, Fondo de Cultura Económica, México.

DE MAGALHAES-VILHENA, V. (1952): *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Presses Universitaires de France, París.

DE MARIGNAC, A. (1951): *Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Les Belles Lettres, París.

DE ROMILLY, J. (1997): *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Seix Barral, Barcelona.

— (2004): *La ley en la Grecia clásica*, Biblos, Buenos Aires.

DELEUZE, G. (1969): «Platón y el simulacro», en *Lógica del sentido*, Planeta-De Agostini, Barcelona, pp. 255-267.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1993): *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.

DETIENNE, M. (2004): *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto piso, México.

DEWES WINSPEAR, A. (1940): *The Genesis of Plato's Thought*, The Dryden Press, Nueva York.

DÍAZ, M. E. y SPANGENBERG, P. (2004): «La confrontación entre sofística y filosofía. En torno a la noción de *dýnamis*», *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, n.º 3, pp. 9-46.

DIÈS, A. (1947): «Introduction», en «Platon, *La République*», *Oeuvres complètes*, t. VI, Les Belles Lettres, París, pp. v-cli.

— (1951): «Introduction», en «Platon, *Les Lois*», *Oeuvres complètes*, t. XI, 1, Les Belles Lettres, París, pp. v-xciii.

DIXSAUT, M. (1995): «Une politique vraiment conforme à la nature», en Ch. Rowe (ed), *Reading the* Statesman, *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 253-273.

— (2000): *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes*, 1, Vrin, París.

— (ed.) (2005): *Études sur la République de Platon*, 2 vols., Vrin, París.

DODDS, E. R. (1980): *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. y PASCUAL, J. (1999): *Esparta y Atenas en el siglo V a. C.*, Síntesis, Madrid.

DROZ, G. (1993): *Los mitos platónicos*, Labor, Barcelona.

DÜRING, I. (1987): *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

EGGERS LAN, C. (1997a): «Platón: justicia y libertad en las *póleis* de la *República*. La crítica de Popper», en *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 157-166.

— (1997b): «La filosofía de Platón», en C. García Gual (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, vol. XIV, Trotta, Madrid, pp. 131-159.

— (2000a [1974]): *Introducción histórica al estudio de Platón*, Colihue, Buenos Aires.

— (2000b [1975]): *El sol, la línea y la caverna*, Colihue, Buenos Aires.

ERLER, M. y BRISSON, L. (eds.) (2007): Gorgias–Menon. *Selected Papers from the Seventh Symposium*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

FATTAL, M. (ed.) (2001): *La Philosophie de Platon*, t. 1, L'Harmattan, París.

— (ed.) (2005): *La Philosophie de Platon*, t. 2, L'Harmattan, París.

FERRARI, G. R. F. (1989): «Plato and Poetry», en G. A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 92-148.

— (1995): «Myth and Conservatism in Plato's *Statesman*», en Ch. Rowe (ed.), *Reading the* Statesman. *Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 389-397.

— (2005): «Le mythe d'Er», en M. Dixsaut (ed.), *Études sur la République de Platon*, n.º 2, Vrin, París, pp. 283-296.

FESTUGIERE, A. J. (1936): *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, París.

FINE, G. (1998): «Knowledge and Belief in *Republic* V-VII», en N. D. Smith (ed.), *Plato. Critical Assessments*, vol. II, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 235-265.

— (1999): *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press, Oxford.

FINLEY, M. I. (1986): *El nacimiento de la política*, Crítica, Barcelona.

— (1992): *Los griegos de la Antigüedad*, Labor, Barcelona.
FOUCAULT, M. (1996): «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la razón política», en M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, pp. 17-66.
FRIEDLÄNDER, P. (1989): *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Tecnos, Madrid.
FRUTIGER, P. (1930): *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Alcan, París.
GADAMER, H.-G. (1934): «Plato und die Dichter», en H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie*, I, *Gesammelte Werke*, vol. 5, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1985, pp. 187-211.
— (1977): *Verdad y método*, I, Sígueme, Salamanca.
— (1998): *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona.
GAISER, K. (1985): *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Bibliopolis, Nápoles.
GALLEGO, J. (2003): *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
GARCÍA GUAL, C. (1979): *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Hiperión.
GENTZLER, J. (1995): «The Sophistic cross-examination of Callicles in the *Gorgias*», *Ancient Philosophy*, n.º 15, pp. 17-43.
GILL, Ch. (1979): «Plato and Politics: The *Critias* and The *Politicus*», *Phronesis*, n.º 24, 2, pp. 148-167.
GILL, Ch. (1993): «Plato on Falsehood-Not Fiction», en Ch. Gill y T. P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient Word*, University of Texas Press, Austin, pp. 38-87.
GOLDSCHMIDT, V. (1947): *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Presses Universitaires de France, París.
— (1970a): *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, París.
— (1970b): «Théologia», en V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Vrin, París, pp. 141-172.
GOULD, J. (1955): *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
GRISWOLD, Ch. Jr. (1998): «*Politike Episteme* in Plato's *Statesman*», en N. D. Smith (ed.), *Plato. Critical Assessments*, vol. IV, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 161-186.
GRUBE, G. M. A. (1973): *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid.
GIULIANO, F. M. (2005): *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
GÓMEZ-LOBO, A. (1998): *La ética de Sócrates*, Andrés Bello, México-Barcelona.
GOMPERZ, Th. (2000 [1912]): *Pensadores griegos*, t. II, Herder, Barcelona.
GUTHRIE, W. K. C. (1988): *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Gredos, Madrid.
— (1990): *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Gredos, Madrid.
— (1992): *Historia de la filosofía griega*, vol. V, Gredos, Madrid.
HALL, R. (1971): «*Techne* and Morality in the *Gorgias*», en J. Anton y G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press, Albany, pp. 202- 218.

HALPER, E. (2005): «Peut-on enseigner la vertu?», en M. Fattal (ed.), *La Philosophie de Platon*, t. 2, L'Harmattan, París.
HAVELOCK, E. A. (1994): *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid.
HADOT, P. (1998): *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México.
HEGEL, G. W. F. (1955 [1833]): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, Fondo de Cultura Económica, México.
— (1988 [1821]): *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona.
— (1994 [1837]): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, t. II, Altaya, Barcelona.
HEIDEGGER, M. (2000a [1942]): «La doctrina platónica de la verdad», *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid.
— (2000b [1961]): *Nietzsche*, I, Destino, Barcelona.
HORKHEIMER, M. (1984): *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid.
IRWIN, T. (2000 [1995]): *La ética de Platón*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
JAEGER, W. (1957): *Paideía: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
KAHN, Ch. (1995): «The place of the *Statesman* in Plato's later work», en Ch. Rowe (ed.), *Reading the* Statesman. *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 49-60.
— (2002): «On Platonic Chronology», en J. Annas y Ch. Rowe (eds.): *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 93-127.
KATO, S. (1995): «The Role of *Paradeigma* in the *Statesman*», en Ch. Rowe (ed.), *Reading the* Statesman. *Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 162-172.
KERFERD, G. B. (1981): *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1986): «Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait», en B. Cassin (ed.), *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Vrin, París, pp. 13-25.
KITTO, H. D. F. (1994): *Los griegos*, Eudeba, Buenos Aires.
KLEIN, J. (1989): *A Commentary on Plato's* Meno, The University Chicago Press, Chicago.
KLOSKO, G. (1983): «Plato's Utopianism: The Political Content of the Early Dialogues», *The Review of Politics*, n.º 45, 4, pp. 483-509.
— (1988): «The Nocturnal Council in Plato's Laws», *Political Studies*, n.º 36, pp. 74-88.
KRAUT, R. (1992): «The defense of justice in Plato's Republic», en R. Kraut, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 311-337.
— (ed.) (1997): *Plato's* Republic: *Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD.

— (2000): «Socrates, Politics, and Religion», en N. D. Smith y P. B. Woodruff, *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 13-23.
— (2002): «Socrates and the State», en Th. C. Brickhouse y N. D. Smith (eds.), *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, Oxford University Press, Oxford, pp. 224-234.
KUCHARSKI, P. (1961): «La rhétorique dans le *Gorgias* et le *Phèdre*», *Revue des Études Grecques*, n.º 74, pp. 371-406.
LAKS, A. (2000): «The *Laws*», en Ch. Rowe y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 258-292.
— (2001): «In What Sense is the City of the *Laws* a Second Best One?», en F. Lisi (ed.), *Plato's Laws and its historical Significance*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 107-114.
— (2007): *La filosofía política de Platón a la luz de las* Leyes, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
LANE, M. (1995): «A New Angle on Utopia: the Political Theory of the *Statesman*», en Ch. Rowe (ed.), *Reading the* Statesman. *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 276-291.
LEAR, J. (2006): «Allegory and Myth in Plato´s *Republic*», en G. Santas (ed.), *The Blackwell guide to Plato´s* Republic, Blackwell, Oxford, pp. 25-43.
LEE, E. N. (1989): «Plato's Theory of Social Justice in *Republic* II-IV», en J. P. Anton y A. Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol III, State University of New York Press, Albany, pp. 117-140.
LEROUX, G. (2005): «La tripartition de l'âme. Politique et éthique de l'âme dans le livre IV», en M. Dixsaut (ed.), *Études sur la République de Platon*, vol. 1, Vrin, París, pp.123-147.
LISI, F. L. (1992): «Introducción», en *Platón, Diálogos*, vol. VI, Gredos, Madrid, pp. 265-274.
— (1999), «Introducción», en *Platón, Diálogos*, vol. VIII, Gredos, Madrid, pp. 7-182.
— (2004): «El mito del *Político*», *Études Platoniciennes*, n.º I, Les Belles Lettres, París, pp. 73-90.
LLEDÓ ÍÑIGO, E. (1981): «Introducción general», en *Platón, Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid, pp. 7-135.
MARROU, H.-I. (1998): *Historia de la educación en la Antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
MAHONEY, T. A. (1992): «Do Plato's Philosopher-Rulers Sacrifice Self-Interest to Justice?», *Phronesis*, n.º 37, 3, pp. 265-282.
MARA, G. M. (1997): *Socrates' Discursive Democracy*, State University of New York Press, Albany.
MARGEL, S. (2002): «De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge», *Kairos*, n.º 19, pp. 145-161.
MATTÉI, J.-F. (1996): *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Presses Universitaires de France, París.

— (2001): «Platon et Karl Popper: l'idée de démocratie», en M. Fattal (ed.), *La Philosophie de Platon*, t. 1, L'Harmattan, París, pp. 299-319.
MAURER, R. (1995): «De l'antiplatonisme politico-philosophique moderne», en M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, vol. 2, Vrin, París, pp. 129-154.
MCCOMISKEY, B. (2002): *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
MIGLIORI, M. (2003): «La filosofia politica di Platone nelle Leggi», en S. Scolnicov y L. Brisson, *Plato's* Laws*: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 30-41.
MIÉ, F. (2005): «Acción y política en la *República* de Platón», *Signos Filosóficos*, vol. VII, n.º 14, pp. 9-34.
MOLLER OKIN, S. (1998): «Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women», en N. D. Smith (ed.), *Plato. Critical Assessments*, vol. III, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 174-193.
MORAVCSIK, J. M. E. (ed.) (1973): «Plato's Method of Division», en *Patterns in Plato's Thought*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston, pp. 158-180.
MOREAU, F. P. (1986): *La utopía: Derecho natural y novela del Estado*, Hachette, Buenos Aires.
MORROW, G. R. (1960): *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the* Laws, Princeton University Press, Princeton.
— (1971): «Plato and the Rule of Law», en G. Vlastos (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays*, vol. II, Anchor, Nueva York, pp. 144-165.
MOUZE, L. (2005): *Le législateur et le poète. Une interprétation des* Lois *de Platon*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille.
MÜLLER, R. (1986): «Sophistique et démocratie», en B. Cassin (ed.), *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Vrin, París, pp. 179-193.
— (1997): *La doctrine platonicienne de la liberté*, Vrin, París.
NADDAFF, G. (1996): «Plato´s theology revisited», *Méthexis*, n.º 9, pp. 5-18.
— (2003): *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres.
NAILS, D. (2002): *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett Publishing Company, Indianápolis.
NEHAMAS, A. (1975): «Plato on the Imperfection of the Sensible World», *American Philosophical Quarterly*, XII, n.º 2, pp. 105-117.
— (1999): «Socratic Intellectualism», en A. Nehamas, *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton University Press, Princeton, pp. 27-58.
NIETZSCHE, F. (1983 [1885]): *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid.
NIGHTINGALE, A. W. (1995): *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
NUSSBAUM, M. C. (1995): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid.
OSTENFELD, E. N. (ed.) (1998): *Essays on Plato's* Republic, Aarhus University Press, Aarhus.

PAGE, C. (1991): «The Truth about Lying in Plato's *Republic*», *Ancient Philosophy*, n.º 11, pp. 1-33.
PENNER, T. (1991): «Desire and power in Socrates: the argument of *Gorgias* 466a-468e that orators and tyrants have no power in the city», *Apeiron*, n.º 24, pp. 147-202.
— (1992): «The Unity of Virtue», en H. H. Benson, *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, Oxford, pp. 162-184.
POPPER, K. (1985 [1945]): *La sociedad abierta y sus enemigos*, parte I, Orbis, Buenos Aires.
PORATTI, A. R. (1993): *Diálogo, comunidad y fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial*, Biblos, Buenos Aires.
PRIOR, W. (ed.) (1996): *Socrates. Critical Assessments*, 4 vols., Routledge, Londres-Nueva York.
RAVEN, J. E. (1953): «Sun, Divided Line and Cave», *The Classical Quarterly*, n.º 3, 1/2, pp. 22-32.
— (1965): *Plato's Thought in the making*, Cambridge University Press, Cambridge.
RENAUD, F. (2001): «La rhétorique socratico-platonicienne dans le *Gorgias* (447a-461b)», *Philosophie Antique*, n.º 1, pp. 65-86.
RICE, D. H. (1998): *A Guide to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford.
ROBIN, L. (1957): *Les rapports de l'être et de la connaissance d'apres Platon*, Presses Universitaires de France, París.
— (1968): *Platon*, Presses Universitaires de France, París.
ROBINSON, R. (1953): *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford University Press, Oxford.
— (1996): «Elenchus», en W. Prior (ed.): *Socrates. Critical Assessments*, vol. III, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 9-19.
ROBINSON, T. M. (1995): *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, Toronto.
RODRIGO, P. (2001): «Platon et l'art austère de la distanciation», en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, L'Harmattan, París, pp. 139-165.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1975): *La democracia ateniense*, Alianza Editorial, Madrid.
ROMEYER DHERBEY, G. (2001): «Socrate et la politique», en G. Romeyer Dherbey y J.-B. Gourinat (eds.), *Socrate et les socratiques*, Vrin, París, pp. 25-43.
ROSEN, S. (1990): «La querelle entre la philosophie et la poésie», en J. F. Mattéi, *La naissance de la raison en Grèce*, Presses Universitaires de France, París, pp. 325-331.
— (1995): Plato's *Statesman. The Web of Politics*, Yale University Press, New Haven-Londres.
ROSS, D. (1993): *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra, Madrid.
ROWE, Ch. (1979): *Introducción a la ética griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
— (ed.) (1995): *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

— (1996): «The *Politicus*: Structure and Form», en C. Gill y M. M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford, pp. 153-178.
— (2000): «The *Politicus* and other dialogues», en Ch. Rowe y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 233-257.
— (2005): «Mettre Socrate à mort. La position de Platon sur la démocratie dans les derniers dialogues», en M. Fattal (ed.), *La Philosophie de Platon*, t. 2, L'Harmattan, París, pp. 299-325.
ROWE, Ch. y SCHOFIELD, M. (eds.) (2000): *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
RUDEBUSCH, G. (1999): *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford University Press, Oxford.
SANTA CRUZ, M. I. (1988): «Introducción», «Platón, *Político*», en *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid, pp. 485-498.
SANTAS, G. (ed.) (2006): *The Blackwell guide to Plato's* Republic, Blackwell, Oxford.
SAUNDERS, T. J. (1995): «Plato on Women in the *Laws*», en A. Powell (ed.), *The Greek World*, Routledge-Kegan Paul, Londres-Nueva York, pp. 591-609.
— (1998): «Plato's Later Political Thought», en N. D. Smith (ed.), *Plato. Critical Assessments*, vol. IV, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 325-347.
SAXONHOUSE, A. (1976): «The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato», en R. Kraut, *Plato's* Republic. *Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1997, pp. 95-114.
SCHOFIELD, M. (1999): «The Disappearance of the Philosopher King», en J. Cleary y G. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, n.º 13, pp. 212-241.
— (2006): *Plato. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
SCOLNICOV, S. y BRISSON, L. (eds.) (2003): *Plato's* Laws*: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
SIMETERRE, R. (1948): *Introduction a l'etude de Platon*, Les Belles Lettres, París.
SINAIKO, H. L. (1965): *Love, Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, The University of Chicago Press, Chicago.
SINCLAIR, T. A. (1951): *A History of Greek Political Thought*, Routledge-Kegan, Londres-Nueva York.
SMITH, N. D. (ed.) (1998): *Plato. Critical Assessments*, 4 vols., Routledge, Londres-Nueva York.
— (2001): «Plato's Analogy of Soul and State», en E. Wagner, *Essays on Plato's Psychology*, Lexington Books, Lanham, MD, pp. 115-136.
STALLEY, R. F. (1983): *An Introduction to Plato's Laws*, Hackett Publishing Company, Indianápolis.
— (1991): «Aristotle's Criticism of Plato's *Republic*», en D. Keyt, y F. D. Miller, *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, pp. 182-199.

— (1994): «Persuasion in Plato's *Laws*», *History of Political Thought*, n.º 15, pp. 157-177.
— (2007): «The Politics of the *Gorgias*», en M. Erler y L. Brisson (eds.), Gorgias–Menon. *Selected Papers from the Seventh Symposium*, Academia Verlag, Sank Augustin, pp. 116-121.
STEWART, J. A. (1960): *The Myths of Plato*, Centaur Press Ltd., Londres.
STOKES, M. (1998): «Plato and the Sightlovers of the *Republic*», en N. D. Smith (ed.), *Plato. Critical Assessments*, vol. II, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 266-291.
STRAUSS, L. (2004): *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon*, Allia, París.
STRAUSS, L. (2006): «Sobre la *República* de Platón», en L. Strauss, *La ciudad y el hombre*, Katz, Buenos Aires, pp. 79-200.
SZAIF, J. (2007): «*Dóxa* and *Episteme* as Modes of Acquaintance in *Republic* V», *Études Platoniciennes* IV, Les Belles Lettres, París, pp. 253-272.
SZLEZÁK, T. (1997): *Leer a Platón*, Alianza Editorial, Madrid.
— (2003): «La idea del Bien como *arché* en la *República* de Platón», en R. Gutiérrez (ed.), *Los símiles de la* República *VI-VII de Platón*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 87-105.
TAYLOR, A. E. (1926): *Plato. The man and his Work*, Meridian Books, Nueva York.
— (1946): *El platonismo y su influencia*, Nova, Buenos Aires.
TAYLOR, C. C. W. (1997): «Plato' Totalitarianism», en R. Kraut (ed.), *Plato's* Republic. *Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, pp. 31-48.
— (1998): «Forms as Causes in the *Phaedo*», en N. D. Smith (ed.), *Plato. Critical Assessments*, vol. II, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 3-15.
THESLEFF, H. (1998): «Platonic Chronology», en N. D. Smith (ed.), *Plato. Critical Assessments*, vol. I, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 50-73.
TOVAR, A. (1984): *Vida de Sócrates*, Alianza Editorial, Madrid.
TRÍAS, E. (1976): *El artista y la ciudad*, Anagrama, Barcelona.
VALLEJO CAMPOS, A. (1996): *Platón, el filósofo de Atenas*, Montesinos, Barcelona.
VANDER WAERDT, P. A. (ed.) (1994): «Socrates in the Clouds», en *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 48-86.
VEGETTI, M. (2001): «Le règne philosophique», en M. Fattal (ed.), *La Philosophie de Platon*, t. 1, L'Harmattan, París, pp. 265-297.
— (2002): «La critica aristotelica alla *Republica* di Platone nel secondo libro della *Politica*», en M. Migliori (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia, pp. 179-190.
— (2007): «Politica dell'anima e anima del politico nella *Repubblica*», *Études Platoniciennes*, IV, Les Belles Lettres, París, pp. 343-350.
VERDENIUS, W. J. (1949): *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*, Leiden, Brill.
VERNANT, J. P. (1992): *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona.
VICKERS, B. (1998): «Plato's Attack on Rhetoric», en B. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford, pp. 83-174.
VLASTOS, G. (1957): «Socratic Knowledge and Platonic "Pessimism"», *The Philosophical Review*, n.º 66, 2, pp. 226-238.

— (1981): «The unity of the virtues in the Protagoras», en G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, pp. 221-269.
— (1995a): «Socrates on Political Obedience and Disobedience», en G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. II, Princeton University Press, Princeton, pp. 30-42.
— (1995b): «The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato's *Republic*», en G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. II, Princeton University Press, Princeton, pp. 69-103.
— (1996): «The Historical Socrates and Athenian Democracy», en W. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, vol. II, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 25-44.
— (2000): «Sócrates», en M. Canto-Sperber (ed.), *Filosofía griega*, vol. I, Docencia, Buenos Aires, pp. 141-160.
WARDY, R. (1996): *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their successors*, Routledge, Londres-Nueva York.
WEST, E. J. M. (1989): «Socrates in the *Crito*: Patriot or Friend?», en J. P. Anton y A. Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. III, State University of New York Press, Albany, pp. 71-83.
WIELAND, W. (1988): «La actualidad de la filosofía antigua», *Méthexis*, n.º 1, pp. 3-16.
WILLIAMS, B. (1973): «The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*», en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y R. M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos, Phronesis*, Supplementary Volume 1, Van Gorcum, Assen, pp. 196-206.
ZEITLIN, I. M. (1997): *Rulers and Ruled. An Introduction to Classical Political Theory from Plato to the Federalists*, University of Toronto Press, Toronto.
ZELLER, E. (1955): *Sócrates y los sofistas*, Nova, Buenos Aires.